

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID

FACULTAD DE FILOSOFÍA

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III

(HERMENÉUTICA Y FILOSOFÍA DE LA HISTORIA)



TESIS DOCTORAL

Amor Ruibal: una respuesta a la crisis de fin de siglo

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

Carlos Moreno Robles

DIRIGIDA POR

José Luís Abellán García

Madrid, 2002

ISBN: 978-84-8466-235-8

©Carlos Moreno Robles, 1994

AMOR RUIBAL: UNA RESPUESTA A LA CRISIS DE FIN DE SIGLO

TESIS DOCTORAL

Que presenta CARLOS MORENO ROBLES.
Dirigida por el Prof. Dr. D. JOSÉ LUIS ABELLÁN-GARCÍA
Catedrático de Filosofía Española.

DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA III
(Herméutica y Filosofía de la Historia)
FACULTAD DE FILOSOFÍA
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
Curso 1993-1994

A mis padres.

AGRADECIMIENTOS

Por fin esta tesis ha llegado a puerto, y no puedo por menos que reconocer la ayuda prestada por las siguientes personas en esta larga travesía:

En primer lugar, quiero agradecer la orientación y estímulo de mi director de tesis D. José Luis Abellán, y en general al Departamento de Filosofía III por haber aceptado y favorecido la realización de esta tesis.

Así mismo quiero agradecer a los profesores de Santiago de Compostela, D. C.-A. Baliñas, D. C. Raña, y D. A. Torres Queiruga, por la acogida, ayuda y consejos prestados en la realización de esta tesis, así como por los materiales, obras propias e inéditos de Amor Ruibal, que facilitaron generosamente.

También quiero agradecer a D. R. Muñoz sus orientaciones y críticas sobre la parte matemática de esta tesis (Sección III), que tuvo la paciencia de leer y revisar. Y como no, también quiero agradecer desde aquí a mi hermana M^a Mar, que asumió la tediosa tarea de revisar y corregir las erratas de la tesis.

A todos ellos brindo mi amistad y profundo agradecimiento.

ABREVIATURAS

P.F.F.C. Amor Ruibal, A., *Los Problemas Fundamentales de la Filología Comparada. Su historia, su naturaleza y sus diversas relaciones científicas*. 2 Tomos. Tomo I, Tipografía Galaica. Santiago de Compostela, 1904. Tomo II, Imp. y Enc. de la Universidad Pontificia. Santiago de Compostela, 1905.

P.F.F.D. Amor Ruibal, A., *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y el Dogma*, tomos I-VI. Imp. Seminario Conciliar. Santiago de Compostela, s.a. [1914-1921]. Tomos VII-X, ed. por C. Pumar Cornes, Santiago 1933-1936. Aunque nosotros seguiremos para los tres primeros volúmenes de la *editio princeps*, la reedición realizada por S. Casas Blanco. C.S.I.C. Madrid, 1971-1974; y para los volúmenes IV y V de la *editio princeps*, la reedición crítica realizada por C.-A. Baliñas, Xunta de Galicia, Santiago de Compostela, 1993.

C.M.I. Amor Ruibal, A., *Cuatro manuscritos inéditos*, edición y estudio preliminar por S. Casas Blanco, Gredos. Madrid, 1964. Los manuscritos, además, se precisan con las siguientes siglas:

P.E., «Los principios de donde recibe el ente la existencia», pp. 88-182.

N.S., «Naturaleza y sobrenaturaleza», pp. 183-305.

E.D.-E., «Existencia de Dios» y «Existencia de Dios según mi exposición», fundidos en un mismo texto; pp. 307-500.

Actas. AA. VV. *Angel Amor Ruibal en la Actualidad. Décima Semana Española de Filosofía*. C.S.I.C. Madrid, 1973.

Dz. Denzinger, H., *Enchiridion Symbolorum, Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, Barcinonae-Friburgi/Brisgoviae³¹ 1958, en la traducción de D. Ruiz Bueno, *El magisterio de la Iglesia*. Herder. Barcelona, 1963.

INTRODUCCIÓN GENERAL

1. PROBLEMAS INTERPRETATIVOS SOBRE LA FILOSOFÍA DE AMOR RUIBAL. OBLIGADO CAMBIO DE HERMENÉUTICA.

La filosofía de Amor Ruibal sigue siendo hoy en día una filosofía desconocida. Pocas personas, incluso entre aquellos que han estudiado filosofía saben quién fue Amor Ruibal. De los que conocen su nombre y las líneas generales de su pensamiento —hispanistas y teólogos—, muy pocos entienden en profundidad sus ideas, cuáles eran sus tesis fundamentales y por qué las mantenía.

Esto queda también reflejado por el número y características de los estudios que sobre él se han publicado. La mayoría son artículos y tesis doctorales, muchos de ellos procedentes del ámbito eclesiástico, que por haber sido Amor Ruibal también teólogo, se le ha estudiado más. Los pocos libros que se cuentan sobre su obra, no pasan de cinco, y son la edición de tesis doctorales anteriores. Si examinamos los autores que se han ocupado de él vemos que más bien se trata de un reducido número de eclesiásticos y profesores universitarios, gallegos en su mayoría.

Estos trabajos son en gran medida expositivos: tratan de mostrar, aclarar y estructurar las ideas fundamentales de nuestro pensador compostelano. Se centran en los temas filosóficos y teológicos, dejando prácticamente descuidados los aspectos filológicos, jurídicos y científicos que aparecen en la polimorfa obra de Amor Ruibal.

Todo ello deja bien patente que la filosofía de Amor Ruibal, hoy en día, es una filosofía desconocida, limitada a unos pocos estudiosos y en modo alguno vigente. De esta situación han sido responsables, fundamentalmente, dos causas: una bibliográfica y otra hermenéutica.

El primer problema que ha impedido la difusión del pensamiento de Amor Ruibal ha sido la edición de sus obras. Recordemos brevemente sus avatares. Amor Ruibal llegó a publicar en vida sólo seis volúmenes de su obra *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y el Dogma*, en una edición muy limitada, realizada por suscripción. A estos seis volúmenes se les puede unir así mismo el volumen VII que, aunque editado por C. Pumar en 1933, corresponde a un volumen que Amor Ruibal tenía en preparación antes de morir, y al que el editor sólo añadió la separación de capítulos. Posteriormente fueron editados los volúmenes VIII–X que en realidad no son tales, sino que junto con los *Cuatro manuscritos inéditos* editados por S. Casas, constituyen un conjunto de papeles bastante heterogéneos que fueron reunidos por los editores dándoles una continuidad de la que realmente carecían. Es precisamente

en estos volúmenes editados desde 1934 a 1964, junto con los inéditos que aún quedan, donde se recogen las ideas más originales de nuestro autor. Todo ello hace que, quien comience a leer la obra de Amor Ruibal por el volumen I, no pueda llegar a comprender claramente el pensamiento del filósofo compostelano hasta que pasado siete volúmenes alcance el VIII, y tan sólo haya contemplado la crítica de nuestro autor a las filosofías modernas y a la escolástica. A lo cual se suma, lo limitado de la edición de las obras de Amor Ruibal¹, haciendo que éstas sólo puedan encontrarse por el momento en alguna biblioteca y «librería de viejo». Esperemos que la reedición de sus obras que comenzó S. Casas con los volúmenes I, II, y III y que ha continuado actualmente C. Baliñas con los volúmenes IV y V, llegue a estos volúmenes póstumos.

El otro condicionante del desconocimiento de la filosofía de Amor Ruibal, ha sido de tipo hermenéutico. El estudio del pensamiento de nuestro autor ha estado orientado desde dos perspectivas que han sido hasta cierto punto limitativas. La primera de ellas es la discusión sobre si Amor Ruibal era o no escolástico. Esta polémica es ya muy antigua. Se puede decir que con ella comienza el estudio de su pensamiento. A. Gómez Ledo en el primer libro sobre nuestro filósofo, *Ángel Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez*, le caracteriza como:

"Escolástico en el mejor sentido de esta palabra, como Suárez y Cano, hace gala de la valentísima independencia al recorrer los ámbitos de la idea filosófica en contacto con la teología a través de las más importantes manifestaciones del pensamiento humano fuera de las escuelas cristianas y dentro de ellas examinando sus conceptos y pesando sus soluciones... Y como quiera que del escolasticismo él tomó el espíritu y no se aferró a la letra, atrajo sobre sí la conjura del silencio en no pequeños sectores de nuestros flamantes filósofos."²

Es esta aparente desconexión con su pasado, con su presente, y con su futuro —ya que no fundó escuela— la que hace que, Amor Ruibal pase a la historia de la filosofía española como un pensador *singular* con todo la riqueza de contenido que tiene este término³.

La carencia de precedentes claros, para su filosofía —salvo el marco escolástico en el que se le quiere incardinar—, su desconexión con los personajes y, aparentemente, las preocupaciones de la *generación del 98* con la que compartió momento histórico, contrastan con sus vínculos intelectuales europeos y su atención a los momentos y las crisis que entonces allí se desarrollaban. Es por lo que casi podríamos hablar de un pensador europeo más que español. Incluso se podría decir que la filosofía ruibaliana está desconectada del pensamiento español, en la medida que éste está desconectado de la reflexión y los problemas europeos.

Pero estas claves hermenéuticas han sido en gran medida limitativas, ya que no han permitido ver la gran riqueza de su pensamiento, tanto en los problemas que trata como en las teorías epocales a las que critica y refuta. Y si ha impedido observar su pensamiento eslabonado con toda su época, esto mismo ha originado que la comprensión de su propia filosofía no haya sido del todo completa, y sea visto por algunos que tan sólo se han «asomado» a su pensamiento, como un mero epígono de la escolástica, o en el peor de los casos como un «diletante».

¹ Según nos indica S. Casas los volúmenes VII-X, "fueron editados a expensas de la familia de A. R., e impresos, en tiradas de mil ejemplares cada volumen" («Introducción general», *P.F.F.D.*, I, p. 51).

² A. Gómez Ledo, *Amor Ruibal o la sabiduría con sencillez*. Imp. Orellana. Madrid, 1949, p. 297. Cfr. *Ibidem*, p. 299.

³ Cfr. J. L. Abellán, «La filosofía independiente: Ángel Amor Ruibal» en *Historia crítica del pensamiento español*. Tomo V, Vol. III. Espasa-Calpe. Madrid, 1991, p. 30. Y también G. Fraile, *Historia de la filosofía española*, vol. II. Madrid, 1972, p. 280. A. López Quintás, *Filosofía española contemporánea*, Madrid, 1970, p. 38.

Esta tesis pretende por lo tanto, en primera instancia, propiciar un cambio en la perspectiva de los que se acercan a su obra. Mostrar que nuestro autor compostelano no está de espaldas a su época —siglo XIX y XX—, sólo mirando al pasado escolástico, sino todo lo contrario, que su filosofía está fuertemente enraizada en su siglo. Una época que, hay que decirlo, es en gran parte la nuestra: desarrollo de las ciencias positivas, humanas y de la religión, relativismo, secularización, pragmatismo, etcétera. Por ello, esta tesis prescinde completamente de la clave hermenéutica de la escolasticidad del pensamiento ruibaliano, y se dirige contra la de su aislamiento, realizando todo lo contrario: intentando conectar su filosofía con los problemas epocales, en gran medida europeos.

Esperemos que este cambio de hermenéutica, junto con la definitiva edición de sus obras, sirva para que la filosofía de Amor Ruibal encuentre el reconocimiento que se merece dentro del pensamiento español.

2. CLAVES HERMENÉUTICAS PARA EL ESTUDIO DEL PENSAMIENTO DE AMOR RUIBAL.

Para el estudio de su obra es necesario tener en cuenta dos vertientes interpretativas. Una que denominaremos estática o sincrónica, y otra de carácter histórico o diacrónico.

Según la interpretación sincrónica, la filosofía de nuestro autor, tiene tres puntos de referencia que se dejan traslucir en los *P.F.F.D.* y la mayoría de los inéditos: una preocupación por la teología, una preocupación por la filosofía y una preocupación por la ciencia.

La preocupación teológica es la que motiva en última instancia su obra fundamental de los *P.F.F.D.* Lo que quiere es plantear el ámbito de posibilidad desde donde la teología puede constituirse en ciencia de lo divino, en una época en la que los avances científicos y filosóficos habían cuestionado tal posibilidad.

Y esto lo pretende realizar con una exposición y discurso plenamente filosóficos. Los argumentos críticos que emplea el autor compostelano, así como los análisis que realiza tanto de las doctrinas filosóficas como teológicas, son netamente filosóficos. Es más, Amor Ruibal plantea de forma teórica que necesariamente todo conocimiento sobrenatural ha de hacerse desde nuestro modo de conocer natural.

Y por último, la ciencia teológica se encuentra en crisis en su época, habida cuenta de los avances y desarrollos de la ciencia en general —es decir, ciencias naturales y humanas—. Es esta concepción de la ciencia de su época lo que va a generar la crisis, pero así mismo va a ser la ciencia la que aporte gran número de las intuiciones fundamentales del pensamiento ruibaliano, como el relativismo ontológico, la inclusión del hombre en el cosmos en tanto que naturaleza, en gran medida la concepción de lo nocional —orientada desde la reflexión que realiza Boutroux—, así como su inductivismo. Estas tres preocupaciones, teológica, filosófica y científica, van a constituir la trama hermenéutica que nos permita redescubrir el porqué de sus críticas y de sus doctrinas.

Si estas tres claves hermenéuticas van a estar de forma constante en su filosofía desde el comienzo de su madurez intelectual en 1898, hasta su muerte en 1930, podemos por otra parte indicar que su pensamiento tiene tres fechas claves para su comprensión.

La primera es 1864, cinco años antes de nacer Amor Ruibal. El papa Pío IX publicó la encíclica *Quanta Cura* a la que acompañaba como apéndice el *Syllabus*, un catálogo de las proposiciones y errores del espíritu moderno que eran condenados por la Iglesia. La *Quanta Cura* salía al paso de la secularización de la sociedad civil que se había producido con la llegada de las democracias liberales, pero a la par que condenaba la emancipación de la sociedad civil, su apéndice el *Syllabus* censuraba todo lo que suponía el espíritu moderno: el racionalismo, el naturalismo, el indiferentismo, el socialismo y el comunismo. La Iglesia de esta manera se ponía a la defensiva de todo lo que fuese modernidad. Supone el primer hito de la polémica que se suscitará durante toda la época, entre ciencia y religión.

La siguiente fecha importante para encuadrar el pensamiento de nuestro canónigo compostelano coincide con su nacimiento, 1869. Es el comienzo del Concilio Vaticano I. En su *Constitución dogmática sobre la Fe Católica*, el Concilio reacciona frente a los ataques recibidos en su sistema doctrinal y en sus proposiciones teológicas, fijando una tenue demarcación —pero al fin y al cabo demarcación— entre el ámbito del conocimiento natural y el sobrenatural, lo que posteriormente va a permitir que se desarrolle el modernismo. Pero también es importante referirse al documento que convoca el Concilio, la bula *Aeterni Patris*, porque en ella se va a defender la filosofía escolástica como la única válida para el desarrollo de la teología católica.

Por último y como consecuencia de los dos eventos anteriores, se va a desarrollar la crisis modernista, que tendrá su fecha clave en 1907, con la publicación de la Encíclica *Pascendi dominici gregis*, en la que a la par que se condena este movimiento, se le da una unidad de la que carecía.

Estas fechas, cifradas en lo teológico, nos sirven para entender mejor qué es lo que en última instancia pretendía Amor Ruibal con su obra: superar el conflicto de ciencia y religión, evitando sin embargo, caer en la doctrina y métodos modernistas, fundando la teología sobre una filosofía nueva, que integrase los avances científicos y el depósito de la fe, mantenido por la Iglesia en los dogmas y sacramentos.

3. LA CRISIS DE FIN DE SIGLO.

Es difícil caracterizar lo que se ha venido a llamar como crisis de fin de siglo, es decir la crisis en la mentalidad europea que tuvo lugar a finales del pasado siglo, y comienzos del presente. Pero si tuviésemos que indicar algunas de sus características diríamos que las siguientes componen parte de su cuadro: avance inusitado de los descubrimientos y teorías científicas, con el consiguiente cambio del modelo de ciencia. Crisis del modelo de conocimiento, y en la concepción de la verdad: caída de los intelectualismos y surgimiento de los vitalismos. Y crisis en las instituciones religiosas que se conforma *ad extra* como enfrentamiento de las instituciones religiosas con los valores de la modernidad; y *ad intra* como una crisis interna de sus propios valores e ideas. En última instancia, y por doquier, entra en crisis

la confianza en la razón, aunque ello sea debido al propio desarrollo de la razón que se había realizado en la modernidad.

A esta quiebra de los anteriores modelos racionales, los pensadores de la época, van a intentar dar solución desde diferentes ámbitos: científico, filosófico, religioso, que por supuesto, tendrán diferentes matices, pero que, en cuanto que proceden de los mismo problemas, estarán sus soluciones profundamente emparentadas.

En lo científico, se puede observar un gran avance de las teorías físicas y matemáticas. En las teorías físicas, el descubrimiento experimental de las partículas subatómicas, y en las matemáticas con los desarrollos, entre otros, de la geometría métrica y proyectiva, junto con desarrollos algebraicos y analíticos, que fueron su condición de posibilidad, provocaron una crisis de los modelos anteriores del espacio, tiempo, y materia. Este avance propició, además, un cambio en el modelo científico general: las teorías científicas ya no eran «realistas», en cuanto que descripciones de la realidad, sino que eran más o menos útiles o explicaban más o menos datos experimentales, pero no tenían ningún valor de realidad. Del valor intelectual del conocimiento, que nos dice con exactitud cómo es en realidad la materia, el espacio y el tiempo, se pasa a su valor instrumental: las teorías científicas nos sirven para manejar y «movernos mejor», por la materia, el espacio y el tiempo.

Lo mismo sucede con la filosofía. Se empieza a desconfiar de las teorías filosóficas realistas. Por una parte la «realidad» mostrada por la ciencia, es una realidad compleja, que supera las anteriores construcciones substancialistas. Es una realidad que se muestra ramificada en multitud de relaciones y en completo devenir. Y lo que es más grave, es una realidad desconocida objetivamente y sólo conocida en cuanto fenómeno —lo que aparece al sujeto—. De esta manera en la filosofía occidental también entran en quiebra los modelos intelectualistas para los que había una realidad objetiva que podía ser conocida, y había una verdad, que podía aprehenderse. Por ello estos modelos intelectualistas se verán reemplazados por otros de corte vitalista, dentro de los que se puede situar el pragmatismo.

En el ámbito religioso, la situación se hace mucho más compleja, por cuanto, como hemos indicado, viene dada en dos direcciones distintas: lo religioso en relación con la filosofía y la ciencia, y lo religioso en sí mismo, con la concreción institucional respectiva.

Lo religioso, va a entrar en confrontación con la filosofía y la ciencia: los últimos avances en las ciencias naturales y en las ciencias humanas, van a ser puestos en contradicción con las creencias de fe. Un caso paradigmático será la polémica acontecida con la teoría de la evolución. Esta teoría, nacida en el ámbito de la ciencia, será utilizada por algunos pensadores como ariete demolidor de la concepción que se tenía del dogma y de la Sda. Escritura, por cuanto afectaba a la comprensión que se tenía de la verdad de ambas. Los intentos de solución de esta confrontación entre lo religioso y lo secular, van curiosamente a originar la crisis dentro de lo religioso mismo. Las soluciones pasaban por una nueva idea del dogma, de la Sda. Escritura y en definitiva, de lo religioso. Y aquí de nuevo se traslada la concepción intelectualista sobre estas realidades, a otra de carácter vitalista, dentro de la cual encontramos el modernismo.

En última instancia, estos tres rasgos de la crisis de fin de siglo tienen como común denominador, la desconfianza en la razón como una razón que da cuenta de la realidad y de la verdad.

A esta complicada crisis es a la que intenta responder la obra de Amor Ruibal en toda su complejidad, por lo que su pensamiento, surge de estos problemas y se desarrolla dentro de los parámetros indicados.

Por último sólo nos queda indicar, que en España esta crisis adquiere unos caracteres nacionales, derivados de su situación política y social, pero que por estar ausentes de la filosofía de nuestro canónigo compostelano, vamos a obviar aquí.

4. ESTRUCTURA DE LA TESIS.

Habida cuenta de esta triple vertiente en la crisis de fin de siglo, hemos dividido nuestra tesis en tres secciones que, por otra parte, están íntimamente relacionadas.

La primera sección la hemos titulado «El conflicto entre la ciencia y la religión». En ella hemos querido plantear el origen de lo que después aparecerá en la sección segunda: el conflicto que se plantea a finales del siglo XIX entre ciencia y religión, que va a ser el desencadenante de la crisis modernista. Amor Ruibal va a desarrollar sus años de formación en esta polémica, por lo que supone el sustrato más profundo que subyace en su planteamiento filosófico.

Para estudiar este conflicto lo hemos dividido en dos capítulos: «Ciencia y religión en el siglo XIX», donde vamos a tratar cuál es el origen de la polémica, que no es otro que el gran desarrollo alcanzado por la ciencia en el siglo XIX y la reacción hermetista de la Iglesia frente a ese avance. Estudiaremos cómo acontece la controversia en España, para lo cual, pasaremos a ver las dos posturas contrapuestas: la de la Iglesia representada por el *Syllabus* y el Concilio Vaticano I, y su contraria representada por el libro de Draper. Después veremos cómo se da esta polémica en la pequeña ciudad de Santiago de Compostela en dos ámbitos: la Universidad y el Seminario, y lo que esto demuestra: que Amor Ruibal debió de conocer esta confrontación. Lo que se puede confirmar en parte, por la coincidencia de las conferencias inaugurales en el Seminario con su formación en el centro, y también por *un escrito*, que aunque no contiene sus ideas demuestra su conocimiento de esta polémica. Veremos también en esta sección, cuál es la posición de Amor Ruibal frente a uno de los elementos más importantes de la disputa: el evolucionismo. Y por último, cómo en cierta medida su concepción de las relaciones del pensamiento filosófico y el saber teológico, están lastradas por esta controversia.

En el capítulo segundo, vamos a realizar una comparación del pensamiento de nuestro autor compostelano, con el del filósofo y teólogo catalán Comellas y Cluet. Esta confrontación es interesante por dos aspectos: primeramente, Comellas y Cluet es uno de los pocos filósofos españoles coetáneos que cita Amor Ruibal. Y esto lo hace con respecto a un tema común: el ideal. Este hecho urgía a que, habida cuenta la soledad intelectual que rodeó a nuestro autor en su país, realizásemos una comparación entre sus dos filosofías en lo que respecta a sus temas comunes: el ideal, el escepticismo y la evidencia objetiva. El segundo aspecto por el cual también es interesante esta confrontación, es que siendo dos autores muy similares en cuanto a su biografía y formación intelectual, sus orientaciones filosóficas van a ser bien distintas: Comellas Cluet está anclado todavía en una filosofía premoderna, mientras que la filosofía de Amor Ruibal se plantea como superación del problema crítico.

Sobre este sustrato histórico, y pretendiendo su superación nos encontramos con la teología modernista, de la que trataremos en la sección segunda: «El modernismo: una respuesta a la crisis ciencia-religión». Pero si observamos con atención el modernismo nos remite inmediatamente al

pragmatismo. Por eso estudiaremos en esta sección modernismo y pragmatismo. Esta sección la hemos dividido en cinco capítulos. El primero de ellos, titulado «Rasgos filosóficos del modernismo» es introductorio, y en él se recoge un estudio del modernismo como fruto de las corrientes históricas y filosóficas que concurren en el siglo XIX. Veremos cuáles eran las condiciones filosóficas de posibilidad para que se diera el modernismo, centrándonos sobre todo en el caso francés, por ser el más estudiado y por ser el que más repercusión tuvo en la filosofía de Amor Ruibal, habida cuenta de sus lecturas filosóficas y teológicas. Estudiaremos en especial, la importante obra de A. Sabatier, precursor del modernismo, ya que muchas ideas que encontraremos después en autores modernistas o pragmatistas aparecen ya prefiguradas por este autor protestante. Y como no, en este capítulo introductorio repasaremos la tan manida cuestión historiográfica de si hubo o no modernismo en España.

Después de esta introducción filosófica al modernismo, trataremos en dos capítulos la filosofía de dos importantes autores: E. Le Roy y W. James. El primero de ellos, E. Le Roy, porque realiza una fundamentación filosófica de las cuestiones modernistas con respecto al dogma. Además Le Roy estaba implicado en la controversia sobre el carácter convencional de las leyes científicas que veremos en la sección tercera. W. James, por su parte es uno de los principales representantes del pragmatismo. Por un lado, nos interesa su teoría filosófica, sobre la realidad y el conocimiento, y por otro su concepción de lo religioso. En estos dos capítulos hemos preferido no introducir la crítica de Amor Ruibal al planteamiento de estos dos filósofos, salvo algunos pequeños excursos, para no detener la argumentación ni la hilazón de las ideas de estos dos pragmatismos. Hemos preferido dejar la crítica de Amor Ruibal a estas cuestiones para un cuarto capítulo titulado: «Crítica de Amor Ruibal al modernismo entendido como pragmatismo». En él hemos incluido, la visión que tenía Amor Ruibal sobre las teorías antes expuestas, y su refutación a estos planteamientos. Hemos revisado su crítica a las doctrinas filosóficas del modernismo estructurándolas en los tres momentos ruibalianos: ontológico, lógico y psicológico; a lo cual hemos añadido, y tratado a parte por su importancia, su crítica al inmanentismo y al subconsciente pragmatista.

Esta sección la hemos cerrado con un capítulo que nos parecía sumamente interesante: tratar la diferente concepción de lo místico entre James y Amor Ruibal. En la comprensión de los fenómenos místicos de estos dos autores aparece de forma patente su distinta concepción de lo religioso, así como de la realidad y del conocimiento. Es un hecho significativo que sea tratando el conocimiento místico, cuando aparezca por primera vez claramente expuesta la teoría de Amor Ruibal en los *P.F.F.D.*

Si hasta aquí hemos realizado un recorrido básicamente filosófico y teológico, salvo algunas breves inclusiones del tema científico en la sección primera, trataremos este tema de pleno en la sección tercera: «Ciencia y realidad».

Esta sección, por la diversidad de teorías y problemas que se tratan, la hemos dividido en dos partes: una primera más general titulada «El conocimiento científico», en la que estudiaremos dos autores que influyeron de forma clara en la idea de la ciencia y de la realidad que se formó nuestro autor: E. Boutroux y E. Poincaré. En el capítulo primero de esta primera parte examinaremos la teoría del filósofo de la ciencia E. Boutroux, llamada contingentismo, y que se asemeja de forma extraordinaria a las concepciones ontológicas y epistemológicas del filósofo compostelano. Esta semejanza la analizaremos primeramente con respecto al contingentismo y al relativismo. Y aunque, por otra parte, ya no se trata de ver las semejanzas, estudiaremos cómo la comprensión que tiene Boutroux de la noción como idea, permite a Amor Ruibal, acercarse a su intuición fundamental de lo *nocional*.

En el capítulo segundo, titulado «La filosofía de Amor Ruibal y Poincaré», compararemos la teoría sobre la ciencia y sobre las cosas de Poincaré y Amor Ruibal, resultando que aunque el canónigo compostelano se distancia ampliamente de la posición convencionalista de Poincaré, coincidirá con este matemático en su concepción del mundo como un conjunto de relaciones, orgánicamente constituido.

La parte segunda de esta sección, titulada «Espacio y grandor» resulta más matemática que la anterior. Nos hemos separado aquí un tanto del tono general de la tesis, pero lo hemos creído necesario. En esta parte vamos a tratar el tema del espacio y la geometría. El tema es sumamente interesante en cuanto que era uno de los aspectos menos tratado de Amor Ruibal, junto con el resto de sus disertaciones filosóficas sobre los átomos. Por otra parte, es un tema fundamental en la ciencia. En primer lugar, de las matemáticas pero también de la física, las concepciones del espacio subyacen a innumerables teorías científicas. Y una última razón es que, al igual que ocurría con la mística, en este tema del espacio aparecen en debate la teoría realista de Amor Ruibal con las de Russell, Couturat y Poincaré. El concepto tan «misterioso» de *grandor* queda en estas páginas explicado, y aparece como una concreción de su teoría de lo nocional. Por estas razones, nos hemos demorado en el tratamiento de estas teorías, e incluso en algún momento hemos hecho uso del lenguaje matemático.

Esta segunda parte está dividida en seis capítulos. El primero de ellos, «Espacio y geometría», es una introducción histórica a los desarrollos de la geometría del XIX y sus teorías, necesaria para ubicar la discusión que veremos desenvolverse en los capítulos siguientes. En el capítulo segundo, hacemos exposición de una obra de B. Russell, que va a ser fundamental para nuestro estudio: *Ensayo sobre los fundamentos de la geometría* (1897). Esta obra la podemos considerar, sin temor a equivocarnos, como culminación de toda una concepción sobre el espacio que desaparecerá, curiosamente, unos pocos años más tarde con la teoría de la relatividad.

A esta obra van a responder, mediante artículos que debió conocer Amor Ruibal, dos autores: L. Couturat desde unos planteamientos kantianos, y H. Poincaré desde una perspectiva convencionalista. La discusión entre estos tres autores se examina en los capítulos tercero y cuarto.

Es en el contexto de este debate, en el que nuestro filósofo compostelano va a desarrollar su teoría sobre el espacio y su concepción de la ciencia —sobre todo la matemática—. La teoría espacial de Amor Ruibal, la estudiaremos en este capítulo quinto, «El realismo espacial de Amor Ruibal», con particular referencia a Poincaré y Russell. También examinaremos aquí, el «Fragmento A» del manuscrito inédito *Espacio y grandor*. En él veremos cómo entendía Amor Ruibal la relación de la geometría con la realidad.

Pero para explicar el concepto de *grandor* habremos de volver a la disputa entre Russell y Poincaré, esta vez sobre las relaciones entre el número y la cantidad. Esta discusión nos permitirá conocer que significa «grandor» para Amor Ruibal, y el carácter de nocional que le otorga.

De toda esta «larga marcha» por la época y el pensamiento de Amor Ruibal sacaremos unas conclusiones, en forma de tesis, que pretenden dar una nueva perspectiva y abrir un nuevo campo a los estudios ruibalianos.

Por último queremos indicar aquí, que este estudio, no pretende agotar los temas ni la investigación sobre Amor Ruibal y su época. La investigación está abierta. Quedan muchos otros temas que no han sido tratados y sólo se han rozado: el conocimiento e influencia en Amor Ruibal de otros modernistas como Laberthonnière o Blondel; la oración como vínculo de Dios y el hombre, con respecto a la oración para los modernistas; su distanciamiento crítico de la neoescolástica; la discusión en la época

sobre el conocimiento de Dios y la analogía; su conocimiento de la teoría del juicio de Brunschvicg; el neokantismo de la época y la crítica a Kant por Amor Ruibal; la posible influencia de otros filósofos como Paulsen y Sortais; su crítica de las recién establecidas teorías atómicas; etcétera. Todos estos temas tan dispersos conforman, sin embargo, una época: la de Amor Ruibal. Merecería la pena, asomarse a ellos. Quede para otra ocasión esta tarea.

SECCIÓN I

EL CONFLICTO ENTRE LA CIENCIA Y LA RELIGIÓN

CAPÍTULO I

CIENCIA Y RELIGIÓN

EN EL SIGLO XIX

1. EL IMPACTO DE LA CIENCIA EN EL SIGLO XIX.

El siglo XIX es una época de un inmenso desarrollo científico, sólo comparable en número y significación de los descubrimientos, con el actual siglo XX¹. La revolución francesa va a originar, no tanto un cambio en la orientación del pensamiento científico, como «una modificación profunda de las condiciones del trabajo científico e inaugura con ella la vía de la ciencia contemporánea.»² Con lo cual, el número de los descubrimientos y su importancia se intensifican.

Los avances científicos del XIX van a propiciar que entre 1890-1920 se den las condiciones necesarias para producir un salto cualitativo en la ciencia, con la teoría de la relatividad y la mecánica cuántica.

Las matemáticas van a ser en gran medida las responsables de este avance. Las llamadas geometrías no euclidianas, la teoría de conjuntos y el cantorismo, el análisis vectorial, así como el descubrimiento del cálculo tensorial y las mismas matrices, todos ellos son instrumentos matemáticos imprescindibles para el cambio y avance de la física, de tal manera que hoy sería imposible imaginarse una física sin estos elementos esenciales.

En el mundo de la físico-química se empieza a estudiar la estructura interna de la materia. Se va poco a poco construyendo una clasificación periódica de los elementos según se van hallando éstos. Las investigaciones en las teorías de la luz y el electromagnetismo, permitirán el desarrollo de una mecánica diferente basada en el concepto de campo. El invento del tubo de Crookes, y el posterior hallazgo de los

¹ Si es que pueden ponerse en comparación una época con otra en cuanto a la importancia de los avances científicos.

² R. Taton, «Prólogo» *Historia Universal de las Ciencias. La ciencia contemporánea*. Vol III. Destino. Barcelona, 1961, p. 7.

rayos catódicos y canales, posibilitarán la teoría del electrón de J. J. Thompson. El descubrimiento del radio y los elementos de transición, permitirán el estudio de las partículas de lo que antes se consideraba *átomo*.

Y en el mundo de las ciencias biológicas se da un paso inmenso con la teoría de la evolución de las especies, que no sólo implicará a las especies naturales, sino que pasará como modelo omnicomprendivo a las ciencias humanas: a la psicología, a la antropología, y a la sociología. Junto a esta teoría, habrá también un gran desarrollo de la fisiología y la medicina, con hallazgos importantes sobre el sistema inmunológico, la digestión, y el sistema nervioso. El cerebro se abre a la investigación y se estudiará como un órgano más.

Estos avances no serán neutros e implicarán, en toda una serie de aspectos, a la religión católica, la cual se asentaba sobre la filosofía escolástica, una filosofía ya envejecida, aunque se hubiera intentado renovar varias veces; y ésta a su vez, sobre una concepción premoderna de la ciencia. En el campo de la física por ejemplo, el modelo atómico se opondrá al modelo aristotélico-escolástico de la explicación de la materia basado en las esencias, las sustancias y los accidentes. Junto a esto, los nuevos descubrimientos fisiológicos parecen contradecir la antigua concepción antropológica de alma-cuerpo y lo que es más grave todavía, la teoría de la evolución acercará el hombre al animal, y lo vivo a lo inerte. Incluso la aparentemente inocua matemática, pondrá en crisis la concepción del espacio euclidiano, y las nuevas concepciones sobre el infinito afectarán a la concepción infinita de Dios.

Pero lo más grave de todo, y aquí se encuentra el punto central de la confrontación entre ciencia y religión, es el cambio en los presupuestos y metodología científicos: mientras la filosofía aristotélico-escolástica, en la que se había desarrollado el dogma católico y el resto de sus formulaciones, era una filosofía realista, en la que el sujeto conocía una realidad a través de los sentidos que luego abstraía e interpretaba, y era una filosofía en la que el peso de la tradición era sumamente importante; frente a esto, la nueva filosofía que acompañaba a la ciencia era la filosofía positivista: lo conocido eran los fenómenos, que eran interpretados experimentalmente, y subsumidos en una ley universal. Además, esta filosofía rechazaba la tradición: importaba más un nuevo descubrimiento que la repetición de muchos ya sabidos. Un experimento podía echar abajo una teoría. Por último, esta filosofía dejaba una puerta abierta al escepticismo: el substrato profundo de la realidad resultaba incognoscible. Representante característico de esta ciencia y la filosofía que conlleva, será Poincaré. Resulta por ello sintomático la atención prestada a él por nuestro autor en el tomo X de sus *P.F.F.D.*. En las concepciones del científico francés, Amor Ruibal veía ponerse en cuestión la realidad, la pérdida de la objetividad del espacio euclidiano, el carácter convencional de los postulados científicos, y la relatividad universal que enunciaban las leyes físicas. El canónigo gallego, en un intento de superación de su época pero *desde su época*, intentará, manteniendo la relatividad universal, fundamentar un conocimiento objetivo para evitar así todo posible escepticismo.

El choque entre la ciencia y la religión no se hará esperar. Frente a todos los cambios y evoluciones, y ante esta transformación radical del paradigma filosófico, la Iglesia se encerrará en sí misma, pertrechada tras una filosofía escolástica ya caduca. Mostrando una actitud hostil y recelosa ante cualquier descubrimiento, rechazará cualquiera otra filosofía que no fuese la aristotélico-escolástica.

Como característico de este posicionamiento de la Iglesia frente al liberalismo y al racionalismo aparece la *Quanta Cura* y su apéndice el *Syllabus*³. Así pues, no es de extrañar que se condene en el mismo documento, todo lo que implique una libertad en los métodos, principios y resultados de la ciencia y la filosofía, como se puede ver en las siguientes *proposiciones condenadas*:

"10. Como una cosa es el filósofo y otra la filosofía, aquél tiene el derecho y el deber de someterse a la autoridad que hubiere reconocido por verdadera; pero la filosofía ni puede ni debe someterse a autoridad alguna.

11. La Iglesia no sólo no debe reprender jamás a la filosofía, sino que debe tolerar sus errores y dejar que ella se corrija a sí misma.

14. La filosofía ha de tratarse sin tener en cuenta para nada la revelación sobrenatural."⁴

En este ambiente de confrontación directa, aparece claramente la condena a toda posición que se considere independiente de la filosofía católica. La filosofía escolástica se plantea desde esta perspectiva no sólo como una filosofía válida⁵ para el progreso científico, sino que cuatro años más tarde, en la *Æterni Patris* (1868), se la llegará a declarar como la única realmente válida.

2. EL CONFLICTO EN ESPAÑA.

Esta situación será vivida en España con gran dramatismo. Podríamos decir que todos los conflictos ideológicos del s. XIX envuelven en nuestro país, de una u otra forma el conflicto religioso. A este respecto, resulta muy ilustrativo el estudio que J. L. Abellán dedica a la crisis contemporánea, en su *Historia crítica del pensamiento español*⁶. Tanto la introducción del krausismo en España, como luego la del positivismo se tradujo en un viva polémica sobre la ciencia y la religión, que va a tener su momento culminante en la traducción del libro de J. W. Draper. También será polémica la introducción del evolucionismo —«transformismo» según se decía en aquellos tiempos—. En palabras de J. L. Abellán:

"El hecho es que, desde los mismos comienzos de la Restauración, la polémica religiosa aparece una y otra vez en los diferentes frentes de la sociedad española. [...] en cualquiera de los temas que

³ La encíclica *Quanta Cura* se dirige contra el comunismo, el socialismo y, sobre todo, contra el naturalismo. El *naturalismo* viene a consistir en los principios liberales de la libertad de culto, de conciencia, de expresión; la secularización de la enseñanza, así como el principio jurídico de separación de la Iglesia y el Estado. Todo ello es condenado por la *Quanta Cura*, que se opone, en definitiva, a todo cuanto suponga una secularización progresiva de la sociedad.

A esta encíclica la acompaña un compendio —que es lo que significa *Syllabus*— de los errores condenados por el papa Pío IX, recensado de sus alocuciones, encíclicas y cartas. Está compuesto por ochenta artículos en los que se condena desde el panteísmo, al liberalismo pasando por el racionalismo, el comunismo y el socialismo.

⁴ Dz., nn° 1710, 1711 y 1714.

⁵ A este respecto véase ya la preocupación del *Syllabus* por condenar a los que niegan esta posibilidad: "13. El método y los principios con que los antiguos doctores escolásticos cultivaron la teología, no conviene a las necesidades de nuestros tiempos y al progreso de las ciencias." Dz., n° 1713.

⁶ J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*. Espasa-Calpe. Madrid, 1989. Son de especial interés para encuadrar el pensamiento de A. Amor Ruibal en la época, los capítulos III; XIII, 1 y 2; XV, 1-3 del volumen VII, y el capítulo XXI, del volumen VIII.

hemos ido tocando, el conflicto religioso aparece sistemáticamente una y otra vez. La implantación del positivismo, el desarrollo de una mentalidad científica, la cuestión del darwinismo, la aparición del primer proletariado industrial y la «polémica de la ciencia española» [...], nos han ido ofreciendo parcelas y rastros distintos de esa conflictividad religiosa. Quizá el nudo del problema pueda resumirse esquemáticamente en el enfrentamiento entre ciencia y religión, con la inevitable opción entre rechazar totalmente a ésta o adaptarla a los nuevos tiempos; lo que —dado los planteamientos de la Iglesia católica del momento— parecía muy difícil.⁷

De tal ambiente conflictivo podemos entresacar nosotros dos hechos especialmente importantes para la comprensión del contexto donde se desarrolló la formación de Amor Ruibal: el problema del evolucionismo y el conflicto de la religión y la ciencia.

La introducción del evolucionismo en España se realizará fundamentalmente después de la Revolución del 68. El ambiente creado por ésta, propiciará la introducción en España de teorías que antes estaban prohibidas, entre ellas la teoría darwiniana. El evolucionismo, tendrá su primera exposición en las aulas universitarias, precisamente en la Universidad Literaria de Santiago. Será un profesor de dicha facultad el que en una tumultuosa conferencia, ofreció en ámbitos académicos una exposición del evolucionismo. Pero de todo ello ya daremos cuenta, en el siguiente apartado.

Aún así, habrá que esperar hasta 1876 para que aparezca a la luz la primera traducción de una obra de Darwin. También hay que mencionar en la labor de difusión del evolucionismo, a la *Revista Contemporánea*, revista que conocía y poseía Amor Ruibal.

Vinculado al evolucionismo y como ideología en la que se encuadra, es necesario referirse al positivismo. Si por una parte "el darwinismo vino a España de la mano del positivismo"⁸, no es menos cierto que el darwinismo a su vez, fue utilizado como prueba científica para avalar la tesis evolutiva del positivismo: el avance de la sociedad de unos niveles primitivos como el religioso y el metafísico, a un nivel superior, el científico.

El positivismo introducido en España en los años de la restauración se va a convertir en el vehículo de transmisión de las ideas modernas en España. Su importancia para el desarrollo de las ciencias es patente: la aparición de figuras destacadas en la ciencia⁹ y el desarrollo de la investigación quedan coadyuvados por esta filosofía. En palabras de J. L. Abellán:

"...por lo que se refiere al positivismo, [...] su desarrollo fue acompañado entre nosotros de una mentalidad científica generalizada en el ámbito culto del país, hasta tal punto que implantación del positivismo y arraigo de la actividad científica viene a ser una misma cosa."¹⁰

Pero a su vez esta mentalidad científico-positiva va a llevar a un importante enfrentamiento entre la ciencia y la religión. La ciencia experimental reclamaba cada vez más un ámbito propio para su desarrollo, su independencia de teorías metafísicas y religiosas¹¹.

⁷ *Ibidem*, tomo VII, pp. 391-392

⁸ *Ibidem*, p. 95

⁹ Hay que hacer obligada mención a científicos españoles y de mentalidad positiva como S. Ramón y Cajal, Ramón Turró, Novoa Santos, y el mismo A. González de Linares.

¹⁰ *Ibidem*, p. 331.

¹¹ Sobre la independencia de la ciencia de la religión y la metafísica véase lo que aparece más abajo, en el epígrafe titulado «La polémica en Santiago de Compostela», las opiniones de A. Casares, A. Brunet y Talleda, y D. Corroño.

El positivismo tendrá dos principios fundamentales: primero, el conocimiento científico sólo puede basarse en los hechos; y segundo, existe una evolución en la humanidad que, pasando por un estadio religioso y un estadio metafísico, llega a uno tercero y definitivo: el estadio positivo o científico. Se deduce claramente de estos principios —expuestos aquí de forma muy general— que el positivismo despreciará y rechazará la religión y la metafísica en tanto formas primitivas de conocimiento¹².

Las actitudes religiosas y tradicionales se refugiarán tras la *Constitución sobre la fe católica* del Concilio Vaticano I y el *Syllabus*, según los cuales no cabe una ciencia independiente ni contraria a la revelación. Este conflicto entre la ciencia y la religión alcanzará —como ya se ha dicho— su punto culminante en el libro de Draper.

3. EL CONTROVERTIDO LIBRO DE DRAPER.

En 1874 publicaba en Norteamérica J. W. Draper¹³ su libro *History of the Conflict between Religion and Science*, que será traducido dos años más tarde al español por Augusto T. Armicis bajo el título de *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*. Este libro se presenta como una polémica respuesta a los planteamientos del Concilio Vaticano I. Si el Concilio había afirmado la armonía entre razón y fe, Draper, va a trazar la historia de sus conflictos. Si el Concilio Vaticano hablaba de la supremacía de la Iglesia sobre la sociedad civil, Draper va a criticar esta supremacía; si el Concilio presentaba como pruebas para la razón y la fe, la profecía y los milagros, el autor americano rechazaba tales pruebas; y así mismo criticará la infabilidad del papa y de la Iglesia. Si comparásemos punto por punto el *Syllabus* y los documentos emanados del Concilio, con el libro de Draper veremos que estos son diametralmente opuestos. Todo lo que afirma el Vaticano I, Draper lo niega. Todo lo que niega y condena el Vaticano I, Draper lo afirma. Además Draper asume en su ensayo, las diferentes críticas que se realizaron en el siglo XIX a aspectos de la religión cristiana-católica¹⁴. Esto hace que su libro sea sumamente interesante como reflejo de una época, y de una crisis.

Para Draper se agranda cada vez más la separación de la ciencia y el catolicismo. La religión quiere someter la ciencia a su dominio, establecer como único criterio de la verdad la revelación, instituir los misterios del catolicismo como más importantes que los hechos, y hacer de la Biblia un paradigma de la verdad, pero una Biblia interpretada teológicamente según Trento. La Iglesia condenando todo lo que son instituciones libres y sistemas constitucionales, se aleja cada vez más del espíritu de la época,

¹² De manera dramática, lo expresó Gumersindo de Azcárate cuando se planteaba: "¿Puede ocultarse a nadie la gravedad del peligro que para la civilización entraña una doctrina cuyo programa se resume en esta frase: guerra a la religión y a la metafísica? Éste es, sin duda alguna, el mayor mal y el que los resume y comprende a todos, que puede producir el positivismo moderno, puesto que, en medio de la profundísima y trascendental crisis que atraviesa la humanidad, intenta privar a ésta de los dos elementos cuya composición y armonía... constituye el asento y la base sobre que descansa la vida individual y social en nuestro tiempo" (G. de Azcárate, *Revista Contemporánea*, IV, 1876 citado por J. L. Abellán, *op. cit.*, p. 84).

¹³ J. W. Draper (1811-1882) aparte de este polémico ensayo, ocupa un lugar en la historia de la ciencia, por ser el primero en realizar una fotografía de la Luna en 1840, y fotografiar en 1842 el espectro solar, mostrando la existencia de las rayas de Fraunhofer en su parte violeta. Además, va a mejorar las técnicas fotográficas, así como también realizará aportaciones interesantes a la telegrafía y al estudio de la ósmosis.

¹⁴ Así por ejemplo: la influencia de las religiones orientales, fundamentalmente la babilónica y egipcia en la religión judeocristiana, la paganización del cristianismo, la oposición entre Jesús y la Iglesia.

siendo incluso condenado quien afirme la posibilidad de reconciliación de la Iglesia con este espíritu moderno¹⁵.

Este radical distanciamiento entre la ciencia y la religión tiene su origen, para Draper en la época de Constantino. Fue entonces cuando surgió el enfrentamiento entre el partido cristiano y el partido pagano. El partido pagano compuesto por los discípulos de las antiguas escuelas filosóficas, se apoyaba en la enseñanza de sus maestros. Los cristianos opinaban que en las Escrituras se encontraba toda verdad, y por lo tanto todo descubrimiento habría de contrastarse según ese criterio¹⁶.

Al término de su ensayo, Draper va a vaticinar el enfrentamiento final de ciencia y fe, y su reducción al ámbito de lo privado:

"Venimos, pues, a parar a esta conclusión: que el cristianismo católico y la ciencia son absolutamente incompatibles, según reconocen sus respectivos adeptos; no pueden existir juntos; uno debe ceder ante otra, y la humanidad tiene que elegir, pues no puede conservar ambos."¹⁷

Según el autor americano, el enfrentamiento es inevitable, y la conclusión de este enfrentamiento es también forzosa: la aniquilación de uno y la supremacía del otro. Para Draper, la supremacía será al final de la ciencia, reservándose si acaso un pequeño ámbito para la religión: la conciencia personal de cada uno.

"La fe tiene que dar cuenta de sí a la razón; los misterios deben dar lugar a los hechos. La religión tiene que abandonar la posición imperiosa y dominadora que por tanto tiempo ha mantenido con la ciencia. Debe haber absoluta libertad para el pensamiento. Los eclesiásticos aprenderán a conservarse dentro del dominio que han escogido, y dejarán de tiranizar al filósofo, que, convencido de su propia fuerza y de la pureza de sus intenciones, no soportará por más tiempo esta ingerencia."¹⁸

Ante estas consideraciones, no resulta por lo tanto nada extraño que la reacción clerical fuese virulenta. Contra los ataques de Draper al Concilio Vaticano I, los apologetas cristianos van a responder presentando sus pruebas y argumentos, basados a su vez en los dictámenes del Concilio. Punto por punto se van a intentar refutar las opiniones de Draper. Frente a sus pruebas históricas, los eclesiásticos presentarán las suyas; frente a las interpretaciones científicas que son aducidas por Draper para negar los dogmas y creencias católicas, los católicos presentarán las interpretaciones de sus científicos.

El enfrentamiento se convierte en un diálogo de sordos, con dos puntos de vista interpretativos completamente diferentes que, inclusive, ante los mismos hechos deducirán interpretaciones diversas¹⁹.

De entre estos autores merecen la pena citarse a Miguel Mir con su libro *Harmonía entre la ciencia y la fe*, (Madrid, 1881); a José de Mendive con *La religión católica, vindicada de las imposturas racionalistas*, (Madrid, 1883); al obispo Zeferino González, con su libro *La Biblia y la Ciencia*, (Madrid,

¹⁵ Cfr. J. G. Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*, Trad. A. T. Armicls, con un prólogo de N. Salmerón. Imp. de Aribau y C^a. Madrid, 1876, pp. 374-375.

¹⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 53.

¹⁷ *Ibidem*, p. 375-376.

¹⁸ *Ibidem*, p. 379-380.

¹⁹ Como ocurrió con los recientes descubrimientos paleontológicos y estratigráficos que sirvieron como pruebas tanto a favor como en contra de la evolución según fuese considerado por uno o por otros. Un caso paradigmático de esto lo constituye el gran naturalista Cuvier, que fue el que desarrolló la paleontología y la anatomía comparada, y en cambio nunca admitió la transformación de las especies.

1881); y finalmente la obra de A. Comellas y Cluet, *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia*, (Barcelona, 1880). Todos ellos eran conocidos de una u otra manera por Amor Ruibal, lo que indica que esta polémica está indudablemente presente en el pensamiento de nuestro filósofo²⁰. En conclusión y citando palabras de J. L. Abellán:

"La crisis religiosa, [...] afectó muy seriamente a la conciencia española y no podía menos de suscitar una reacción en los sectores católicos más significativos. Desde este punto de vista, la reacción católica se acogió a tendencias diversas que van desde el espiritualismo al tradicionalismo, pasando por la neoescolástica. En general [...], toda la filosofía y el pensamiento católico que se produce en España durante esa época, tiene un carácter defensivo y apologético, careciendo del vigor y la fuerza que el pensamiento católico alcanzó en otras épocas."²¹

4. LA POLÉMICA EN SANTIAGO DE COMPOSTELA.

En Santiago de Compostela, ciudad en la que prácticamente vivió toda su vida Amor Ruibal, se van a reproducir estas polémicas de manera muy intensa.

El que sea una pequeña «ciudad de provincias», no es óbice para el conflicto ideológico; si acaso, va a servir de acicate para la controversia, añadiéndose además la circunstancia de que la ciudad estaba polarizada por dos grandes instituciones: la Universidad y el Seminario.

Como muy bien demuestra Purificación Mayobre²², en esta ciudad provinciana se van a repetir los conflictos entre ciencia y religión. En ella aparecen las polémicas surgidas por la aparición del krausismo, del positivismo, y del evolucionismo.

Aunque estas polémicas se refieren en gran medida al ámbito universitario, es necesario tratarlas aquí ya que conforman el ambiente intelectual de una época, y de un lugar donde nació y se desarrolló la filosofía de nuestro autor. Además es lógico que en una ciudad como la de Santiago de Compostela, habida cuenta su carácter fuertemente clerical²³, dos polos tan importantes como la Universidad y el Seminario, no estuviesen tan separados ni aislados²⁴. A lo que se añade el carácter de la polémica —ciencia y religión— que va a condicionar una mayor implicación de estos dos ámbitos.

²⁰ Sobre la influencia de Zeferino González en Amor Ruibal, ya que no trataremos este tema en nuestro trabajo, solo queremos apuntar lo siguiente: Amor Ruibal conocía y seguía la obra de Z. González con bastante interés. Poseía de este autor los tres volúmenes de los *Estudios sobre la filosofía de Santo Tomás*, y los dos volúmenes de la *Filosofía elemental*. También había manejado su *Historia de la filosofía*, según hoja suelta que se reproduce en la reedición de los P.F.F.D. II, p. 535. Y por último su obra *La Biblia y la Ciencia*, también es mencionada por Amor Ruibal en un pliego suelto, todavía no publicado y del que trataremos posteriormente, a partir de la página 35. También queremos indicar que Z. González es citado algunas veces por Amor Ruibal para apoyar sus opiniones.

²¹ J. L. Abellán, *op. cit.*, tomo VII, p. 441

²² P. Mayobre, *Debates Ideológicos na Compostela do XIX*, La Coruña. Ed. do Castro, 1985.

²³ Cfr. C.-A. Balliñas, «Prólogo» al libro de P. Mayobre, *op. cit.*, p. 14. En todo este apartado seguiremos la investigación de P. Mayobre. Las ediciones de los discursos están tomadas de aquí; y cuando citemos frases textuales del libro de P. Mayobre lo haremos en el gallego original.

²⁴ Cfr. *ibidem*, p. 12.

Para estudiar este ambiente intelectual es necesario tener en cuenta más que los libros y publicaciones realizados, las conferencias de apertura de los cursos que por su carácter menos estricto se prestan mejor al debate ideológico (véase la Tabla I en la página 33), concurriendo además a esta circunstancia la carencia de publicaciones de carácter científico de la Universidad²⁵ y el Seminario.

Los aspectos que aquí nos interesan considerar son: primero, la cuestión del evolucionismo; y segundo, el carácter experimental de la ciencia y su vinculación o no a la religión.

La teoría evolucionista fue introduciéndose lentamente en la Universidad compostelana, no sin graves problemas y confrontaciones. Se pasará del rechazo de esta teoría, a unos tímidos intentos de reconciliación entre la doctrina de la creación y la evolucionista por parte de Antonio Vilá Nadal, ya comenzado el siglo XX. Aunque de forma general, podemos decir con P. Mayobre:

"A teoría evolucionista, nas versións darwinista ou haeckellana, foi rexeltada oficialmente pola Universidade Compostelana seu que esto signifique que algúns dos seus profesores non a expuxeran e defenderan, incluíva nas súas clases."²⁶

Será Alejandro de la Torre y Vélez el primero que haga mención directa de la teoría evolutiva. Esto acontece en la inauguración del curso académico 1857-1858, en un discurso titulado *Ciencia y Religión*. Aunque ya antes José Varela de Montes en su obra *Ensayo de Antropología*²⁷ publicado por lo tanto antes de que se diese a conocer la teoría de la evolución en 1858²⁸, trataba de demostrar la concordia del relato bíblico con los descubrimientos científicos, y en caso de conflicto propugnaba el sometimiento al primero.

El que va a introducir la teoría evolutiva en la Universidad compostelana, será Augusto González de Linares, catedrático de fisiología en la Facultad de Medicina²⁹. Pronunciará González de Linares en 1872, tres años después del nacimiento de Amor Ruibal, una conferencia en la Academia Escolar de Medicina de Santiago que ocasionará un gran revuelo, terminando en una acalorada discusión entre éste, refugiándose en la filosofía krausista, y los creacionistas, esgrimiendo la filosofía escolástica³⁰. Entre éstos últimos nos encontramos en esta discusión al catedrático de Anatomía Descriptiva, Francisco Romero Blanco.

²⁵ Como indica X.-R. Barreiro Fernández: "En cada una de las facultades había como una vieja guardia con profesores a la antigua usanza, con muchos años de experiencia en sus espaldas pero con escasa obra, y sobre todo con poco entusiasmo" (X.-R. Barreiro Fernández, *Historia Contemporánea de Galicia ss. XIX-XX*, La Coruña, Ed. Gamma, 1983, p.120).

²⁶ P. Mayobre, *op. cit.*, p. 107

²⁷ *Ensayo de Antropología*. Madrid, Imp. Eusebio Aguado. 1844.

²⁸ La teoría de la evolución de Darwin, se hizo pública por primera vez en la memoria que presentó este autor a la «Linnean Society» de Londres el 1 de Julio de 1858, año y medio antes de la publicación de su libro *On the Origin of species by means of natural selection*, en noviembre de 1859.

²⁹ Éste tendrá una vida académica muy accidentada, expulsado en la primera cuestión universitaria, y segunda cuestión universitaria, amenazado por los alumnos —la llamada «partida de la porra» quería tener unas «explicaciones» con él—, alzado de sus compañeros de cátedra; va a ser acusado de engreído, de ser un profesor durísimo en los exámenes, y de enseñar doctrinas contrarias a la fe católica.

³⁰ Véase una exposición del ambiente vivido en dicha conferencia por J. Rodríguez Carracido en el capítulo «La doctrina de la evolución en la Universidad de Santiago. (Un recuerdo de mi vida estudiantil)» en *Estudios histórico-críticos de la ciencia española*. Madrid, Imp. «Alrededor del Mundo», 1917, pp. 273-277. Para un estudio más actual de la misma polémica puede consultarse el artículo de J. Caro Baroja, «El miedo al mono o "cuestión universitaria" de 1875» en *Historia* 16, nº 3, vol. 1. Madrid, 1976, pp. 59 y ss.

Francisco Romero Blanco escribió por esa misma época varios artículos firmados bajo el pseudónimo de «Franrobla»³¹ en los que intentará, desde su posición de médico, explicar el creacionismo con datos científicos. Ahora bien, en cuanto descubre una contradicción entre los datos científicos y la fe católica, sigue siempre los dictados de la Iglesia³².

Diez años después de este incidente, Manuel Piñeiro Herba pronuncia el discurso para la inauguración del curso 1882-83³³. Amor Ruibal ya estudia humanidades en el Seminario de Santiago. M. Piñeiro era catedrático de Patología médica, si bien había recibido formación eclesiástica en sus estudios previos. En su discurso intenta refutar el evolucionismo con argumentos internos a él. Pretende también defender la fe católica de los ataques del materialismo y del positivismo, pilares filosóficos, según él, de la doctrina evolucionista.

Como ya se ha dicho más arriba tenemos que esperar al año 1903 para ver el primer intento de conciliación entre la fe católica en la creación y la teoría evolutiva. Va a ser Antonio Vilá Nadal catedrático de Ciencias Naturales el que intentará esta conciliación³⁴. Éste va a admitir una teoría evolutiva de tipo ortodoxo que no contradiga el dogma de la creación, y por lo tanto que sea admitida por la fe.

En resumidas cuentas, como se puede ver a través de esta breve crónica, la introducción del evolucionismo en la Universidad Literaria de Santiago, es conflictiva.

En palabras de la autora que venimos siguiendo en este estudio:

"A predicción de tal teoría constitula un verdadeiro escándalo nunha Universidade de provincia ao fin e ao cabo, e unha cidade tan fortemente clerical como era a cidade santiaguesa"³⁵

El tema del evolucionismo estará muy vinculado a los otros dos temas que antes hemos mencionado: el de la independencia de los principios, métodos y resultados de la ciencia experimental; y el de las relaciones entre la ciencia y la religión, que trataremos ahora conjuntamente.

Si consideramos los discursos de inauguración desde 1850 hasta 1894 observaremos que existe una polarización entre los que consideran que las ciencias experimentales han de ser independientes, y los que consideran que estas han de someterse a la filosofía tradicional y a las directrices de la Iglesia, o cuando menos, que resultando una contradicción entre la ciencia y la religión, habría de someterse la primera a esta última. Si analizamos la procedencia de estas dos posiciones, encontraremos —salvo unas contadas excepciones—, que son los profesores de la Facultad de Ciencias los que mantienen que la ciencia ha de seguir su curso independiente sin estar mediatizada por ninguna filosofía o doctrina.

³¹ *La herencia del primer pecado según la ciencia. Filosofía popular, en 1877 y La herencia simla del hombre. Filosofía Popular II*, también en 1877. Ambos Impresos en el Establecimiento tipográfico de El Diario.

³² Esto mismo lo manifestará en el discurso de apertura del curso 1891-92: *La vida en todas sus manifestaciones*. Discurso de apertura del curso 1891-1892. Universidad Literaria de Santiago. Imp. José M^a Paredes, 1891.

³³ *Consideraciones generales acerca del hombre y refutación de algunos errores del moderno positivismo*. Discurso de apertura del Curso 1882-1883 de la Univ. Literaria de Santiago. Imp. J. M^a Paredes. Santiago de Compostela, 1891.

³⁴ *El transformismo en sus relaciones con la religión*.

³⁵ P. Mayobre, op. cit., p. 62.

Mientras que los profesores de la Facultad de Teología, de Filosofía, y de Medicina mantienen que la ciencia ha de supeditarse a los designios de la fe. Hagamos un breve repaso de estas dos corrientes.

Van a considerar a la ciencia supeditada a las verdades de la fe, Salvador Rivera. Éste va a reconocer en su discurso³⁶ de 1853 a la religión como verdadera ciencia, de la que van a participar las ciencias naturales en su verdad. Así pues, toda enseñanza de la ciencia «ha de ser religiosa» y exhorta para que se controlen tanto las lecturas de los alumnos como las enseñanzas de los profesores.

Alejandro de la Torre y Vélez, a quién ya hemos mencionado en el apartado anterior, también va a achacar a la teoría evolucionista —y a la Economía— el separarse de la verdad revelada. Del mundo de la ciencia es Manuel Ulla Ibarzábal³⁷ que en su discurso³⁸ de 1858, considera que entre la ciencia y la religión hay una armonía; pero si existe contradicción entre ambas, la ciencia debe someterse a la teología, ya que ésta es la ciencia más general que comprende a todas las demás. También en el mismo sentido se expresa el profesor de Anatomía Descriptiva, Rafael del Valle y Álvarez, que en su discurso de apertura³⁹ demuestra los beneficios para el hombre de los avances de la Física y Química, pero si existiese confrontación, "en el mismo momento el hombre debería abrazar las verdades del dogma". De la misma opinión es Ángel Botana Barbeito⁴⁰ que se presenta favorable a los adelantos científicos, siempre y cuando estén en armonía con la filosofía católica que es la verdadera filosofía, ya que ésta es la única filosofía capaz de poner de acuerdo las verdades científicas con las verdades de la Escritura⁴¹.

Por último, en el discurso de apertura del curso 1894-1895⁴² que pronunció Marcelino Pereiro Vieites, cuando Amor Ruibal ya era estudiante del último curso de teología y vivía fuera del seminario, se plantea que el hombre con la sola observación, experimentación y desarrollo de las fuerzas intelectuales, era imposible que llegase a un conocimiento científico. Para este conocimiento es necesario que un Dios creador le diese la inteligencia. Se afirma así un principio divino del conocimiento.

En oposición a esta postura conciliadora entre la ciencia y la religión, cuando no supeditadora de la primera a la segunda, hay quienes consideran la necesidad de la independencia de las ciencias experimentales de cualquier metafísica e inclusive de las verdades reveladas. Esto fue lo que defendió el catedrático de Química, Antonio Casares, en su discurso⁴³ de apertura del curso 1850-51. Para el profesor Casares, la ciencia sólo podrá avanzar si es capaz de emanciparse de cuestiones metafísicas y teológicas, así como, si es capaz de zafarse del principio de autoridad de los escritores clásicos.

³⁶ *No hay verdadera ciencia sin religión. La Instrucción científica debe ser religiosa.* Discurso de apertura del curso 1853-54. Universidad Literaria de Santiago. Juan Rey Romero. Santiago de Compostela, 1854.

³⁷ Catedrático de Matemáticas Elementales de la Facultad de Filosofía.

³⁸ *Fin del conocimiento.* Discurso de inauguración del curso 1858-59. Universidad Literaria de Santiago. Santiago, 1858.

³⁹ *De investigar hasta qué punto la Física y la Química pueden explicar las operaciones de la vida.* Discurso de apertura del curso 1865-66. Universidad Literaria de Santiago. Manuel Mirás. Santiago de Compostela, 1865.

⁴⁰ Catedrático de Obstetricia, enfermedades de la mujer y del niño y su clínica.

⁴¹ *Que única la ciencia en el orden intelectual universal y múltiple en el intelectual humano tiende siempre a la perfección moral y material del hombre.* Discurso de apertura del curso 1875-76. Universidad Literaria de Santiago. Est. tip. Manuel Mirás Álvarez. 1875.

⁴² *Importancia de la botánica en los estudios farmacéuticos.* Discurso de apertura del curso 1894-95. Universidad Literaria de Santiago. José María Paredes. Santiago de Compostela, 1894.

⁴³ *Progreso de las ciencias físicas y naturales en el siglo actual indicando el influjo físico y moral que sus aplicaciones ejercieron sobre la sociedad.* Juan Rey Romero. Santiago de Compostela, 1850.

De la misma opinión es otro catedrático de la facultad de Ciencias, concretamente de la cátedra de Química orgánica, Antonio Brunet y Talleda que rechazará el principio de autoridad, y entiende que el problema del origen de la materia ha de ser abordado de forma racional⁴⁴.

Por último, otro representante de esta minoritaria tesis es el profesor Dionisio Gorroño catedrático de Física experimental y director del Observatorio Meteorológico, que va a rechazar el principio de autoridad en la ciencia...

"...porque la autoridad de opinión de mil en las ciencias no vale tanto como una chispa de razón de uno sólo"⁴⁵

Arremeterá también contra la Escolástica, tanto por su metodología por considerarla "obscurantista, transempírica, e irreal", como y sobre todo, por haber paralizado el progreso científico, condenando cualquier hipótesis innovadora.

En el Seminario Conciliar Central de Santiago, como se puede suponer el ambiente es más bien contrario al evolucionismo, a las filosofías modernas y a todo lo que pudiese significar independencia en los métodos y resultados de las ciencias experimentales. En los discursos y conferencias que van de 1880, año de ingreso de Amor Ruibal en el Seminario, a 1896 año de su regreso de Roma y en el que le corresponde a él el discurso de inauguración, las lecciones inaugurales tienen como uno de los temas principales el evolucionismo. En palabras de la autora que venimos siguiendo:

"Este problema [las relaciones de Iglesia-Estado], junto con el evolucionismo, é o que consume en gran parte a pluma e a capacidade oratoria dos profesores de dito seminario o que significa, que eran os dous grandes temas que preocupaban ao clero santiagués"⁴⁶

En el año de ingreso de Amor Ruibal en el Seminario (1880), corresponde la lección inaugural⁴⁷ al catedrático de teología R. Rodríguez Blanco. Aunque entonces Amor Ruibal sólo tiene once años, es curioso constatar como algunas ideas de la crítica que realizó este profesor al evolucionismo aparecen en un inédito de Amor Ruibal, con aire de notas de conferencia que escuchó, y que serán refutadas más tarde por él en el tomo IX de los *P.F.F.D.*

Para el profesor Rodríguez Blanco, el transformismo es una teoría contradictoria y falsa, por las siguientes razones:

Primeramente, no se puede admitir un efecto sin causa, y además la causa ha de ser más excelente que el efecto. Así pues, no se puede pasar de lo inanimado a lo animado, y de una especie inferior a otra

⁴⁴ *De dónde procede la materia de que constan los animales y las plantas y qué se hace de ella cuando estos seres desaparecen de la superficie de la tierra.* Discurso de apertura del curso 1864-65 de la Universidad Literaria de Santiago. Manuel Mirás. Santiago de Compostela, 1864.

⁴⁵ *Influencia de las ciencias en la civilización, las relaciones que tienen entre sí y con el bienestar de la sociedad.* Discurso de apertura del curso 1866-67. Universidad Literaria de Santiago. Santiago de Compostela, 1866 p. 25 citado por P. Mayobre, *op. cit.*, p. 102.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 122.

⁴⁷ *La dignidad de la sagrada ciencia teológica, la íntima correlación que con ella tienen todas las demás y la imperiosa necesidad en que se hayan los sacerdotes de poseerlas en su conjunto.* Discurso leído en el Seminario Conciliar Central de Santiago de Compostela. Imp. de El Boletín Eclesiástico, a cargo de D. Andrés Fralle. Palacio Arzobispal. Santiago de Compostela, 1880.

superior. Dios será el origen de todo. Además sirve de apoyo científico a esta teoría el que se demostrase la falsedad de la generación espontánea⁴⁹.

Segundo, para Rodríguez Blanco es imposible la transformación de unas especies en otras, porque sería como si abandonasen su esencia y tomasen la de otra especie.

Y la tercera razón es el carácter degradante al que el ser racional y libre estaría sometido si se admitiese el transformismo.

Más allá va el discurso de Miguel Payá Rico ⁵⁰, profesor de Historia Eclesiástica y profesor de Amor Ruibal en el Seminario, que inauguró el curso de 1883-84. Éste no va a reconocer el carácter de ciencia verdadera, a las ciencias experimentales, reservándolo sólo para la teología. Las ciencias experimentales son saberes parciales y relativos, y por lo tanto, dependientes de la verdad revelada, considerada como absoluta.

En el curso en que Amor Ruibal estudia filosofía (1884-85), el profesor de filosofía del Seminario, Antonio Calvo Troitero pronuncia la conferencia inaugural. Rechazará el evolucionismo y de paso, todas las teorías modernas que lo posibilitaron. La filosofía moderna había separado la razón de la fe, así se había perdido el principio de autoridad, y se había absolutizado la razón. Como el origen de toda esta filosofía está en Descartes, a él le achaca Troitero el origen del individualismo y su tendencia racionalista. El único remedio para esta situación es la vuelta a la filosofía escolástica, más concretamente a la de Santo Tomás, y a la doctrina de la Iglesia.

Emilio Villelga Rodríguez va a pronunciar dos discursos inaugurales uno en 1885 y otro diez años después en 1895. Su rechazo de la filosofía imperante, es el mismo que el de Antonio Calvo Troitero. Contra el racionalismo la solución que plantea es la vuelta a la filosofía tradicional y a los apologistas cristianos.

Al año siguiente, cuando Amor Ruibal vuelve de Roma, José María Anido Rodríguez pronuncia una disertación en la inauguración del curso 1896-97. El tema versa sobre los estudios filológicos-lingüísticos, pero le sirve también para pronunciarse contra las teorías materialistas en la filología comparada. Partiendo de la unidad de la especie humana, va a afirmar la unidad de las lenguas⁵¹.

En esa misma inauguración Amor Ruibal va a pronunciar la lección titulada: *Influencia del Platonismo y del Aristotelismo en los dogmas de las Religiones*⁵² que podemos considerar una de sus primeras obras y que actualmente se encuentra perdida⁵³.

⁴⁹ La falsedad de la generación espontánea fue demostrada en primer lugar por Spallanzani en el siglo XVIII; pero resucitada más tarde por A. Poncelet y otros naturalistas, fue definitivamente refutada por Pasteur en 1876. La generación espontánea la vemos por una parte vinculada al fixismo desde Aristóteles, como a aquí, su refutación sirviendo para todo lo contrario, para negar el evolucionismo.

⁵⁰ *Autoridad científica de la Iglesia en nuestros días*. Discursos de Inauguración del curso 1883-84. Imp. del Seminario Conciliar. Santiago de Compostela, 1883.

⁵¹ Parece que existe cierta similitud entre las ideas de esta lección Inaugural y las que después desarrollará Amor Ruibal en *Los Problemas Fundamentales de la Filología Comparada*.

⁵² Según el *Boletín del Arzobispado de Compostela*, n° 1482 (12 de Octubre de 1897) pp. 479-480 citado por J. L. Lemos Montanet, *Op.cit.*, p. 355.

⁵³ Aunque Amor Ruibal lo cita en ciertas publicaciones como obra suya bajo el título *De Platonismo et Aristotelismo in evolutione dogmatum*. Esta obra que cita algunas veces, al parecer nunca fue escrita. En carta dirigida a Avelino Gómez Ledo dice: "no hay ejemplares, que en otro caso muy gustoso le ofrecería (como de otros libros): era un material de un libro, y a eso se ordenaba, (continúa...)"

AÑOS	UNIVERSIDAD		SEMINARIO CONCILIAR
	EVOLUCIONISMO	CIENCIA Y RELIGIÓN	
1850		1849 A. CASARES «Progreso de las ciencias físicas y naturales...» 1853 S. RIVERA «No hay verdadera ciencia sin religión. La inst...»	
1855			
1860	1858 A. DE LA TORRE Y VÉLEZ. «Ciencia y religión.»	1858 M. ULLA IBARZÁBAL. «Fin del conocimiento»	
1865		1864 A. BRUNET Y TALLEDA «De dónde procede la mat.» 1865 R. DEL VALLE Y ALVAREZ «De investigar hasta...» 1866 D. GORRÓN. «Influencia de las cc. en la civ., las relac. entre sí...»	1869 NACE AMOR RUIBAL.
1870	1872 A. GONZÁLEZ DE LINARES. «Discurso sobre el evolucionismo...»		
1875			
1880	1877 F. ROMERO BLANCO. <i>La herencia simple del hombre.</i> <i>La herencia del primer pecado según la ciencia.</i>		1879 INGRESO DE AMOR RUIBAL EN EL SEMINARIO. 1880 R. RODRÍGUEZ BLANCO. «La dignidad de la sagrada ciencia.»
1885	1882 M. PIÑEIRO HERBA. «Consideraciones generales sobre el hombre y refutaciones...»		1883 M. PAYÁ ALONSO. «La autoridad de la Iglesia...» 1884 A. CALVO TROITERO. «Los funestos resultados de la filosofía...» 1885 E. VILLEGARODRÍGUEZ. «El poderoso influjo de la Iglesia...»
1890	1891 F. ROMERO BLANCO. «La vida en todas sus manifestaciones.»		
1895		1894 M. PEREIRO VIEITES. «Importancia de la botánica en los estudios...»	1895 E. VILLEGARODRÍGUEZ. «Las luchas de la Iglesia en la época presente.» 1895-1896 VIAJE A ROMA. 1896 J. M. ^a ANIDO RODRÍGUEZ. «Importancia de los estudios filológicos-lingüísticos.» 1896 A. AMOR RUIBAL. «De Aristotelismo et Platonismo in evolutione dogmatum.»
1900	1903 A. VILA NADAL. «El transformismo en sus relaciones con la religión.»		

Van en *cursiva* lo que son publicaciones y «entre comillas» lo que son los discursos pronunciados.

Tabla I: Evolucionismo y polémica ciencia-religión en Santiago de Compostela.

⁵³(...continuación)

aunque leído en pequeña parte como discurso, al inaugurarse como Universidad Pontificia nuestro Seminario Central. A dicho estudio he ajustado mi programa de Propedéutica teológica (con algunas adiciones) por haber comenzado enseñando primero Teología. El tránsito a Derecho Canónico, con otra clase adicional de Lenguas bíblicas, hizo quedarse en proyecto el libro proyectado." A. Gómez Ledo. *Ángel Amor Ruibal (1869-1930): Boceto bio-bibliográfico*. Imp. Triunfo. Tetuán. 1931, p. 48.

5. EL CONFLICTO CIENCIA-RELIGIÓN EN AMOR RUIBAL.

a. La cuestión del transformismo.

Es en este contexto en el que se va a desarrollar la formación de Amor Ruibal y aunque de lejos, va a ser un punto de referencia para entender su obra dentro de la crisis de fin de siglo.

Un primer dato para ver esto nos lo encontramos analizando su importante biblioteca⁵⁴. Ésta constituye una inestimable ayuda para conocer tanto sus preocupaciones intelectuales, como las posibles fuentes de su pensamiento.

En su biblioteca, nos encontramos de lleno con el conflicto entre la ciencia y la religión. Amor Ruibal parece que estuvo interesado en esta polémica. Por una parte hallamos el libro de Draper en su edición francesa⁵⁵, y por otra parte las réplicas a esta obra hechas por M. Mir, J. Mendive y Z. González, que ya se han indicado (véase la página 26)⁵⁶.

También descubrimos en su biblioteca el tema del transformismo en este caso lamarckiano representado por una obra de Lamarck, *Filosofía Zoológica*⁵⁷, y otra de su discípulo y renovador: F. Le Dantec⁵⁸.

Pero a pesar de estos libros sobre el transformismo y el conflicto entre la religión y la ciencia, estos temas no van a aparecer directamente tratados en su obra capital: *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y el Dogma*.

Sin embargo se conserva entre los papeles de Amor Ruibal un escrito no editado todavía en el que se habla directamente del evolucionismo. Este manuscrito se encuentra entre un conjunto de hojas sueltas sobre temas varios⁵⁹. En este pequeño pliego nos encontramos ideas y críticas a las teorías evolutivas de Lamarck y Darwin. Su estilo resulta muy entrecortado, haciendo uso de abreviaturas, y citando autores y obras de forma un tanto deslabazada. Tiene además un marcado carácter apologético. Estos aspectos formales y otros referentes a su contenido nos permiten afirmar que las ideas en él vertidas no son de Amor Ruibal, sino que son de otro y que Amor Ruibal las recogió en forma de apunte de una

⁵⁴ El catálogo de los libros de su biblioteca se pueden encontrar en los artículos de S. Casas Blanco, «El catálogo de la Biblioteca de Don Angel Amor Ruibal», en *Pensamiento*, n.º 25. Madrid, 1969, pp. 371-402, y «El catálogo de la Biblioteca de Don Angel Amor Ruibal (continuación)», en *Pensamiento*, n.º 26. Madrid, 1970, pp. 33-71.

⁵⁵ J. W. Draper, *Les conflits de la science et de la religion*, 4ème édité. París, 1877.

⁵⁶ Aunque en su biblioteca no encontramos la obra de A. Comellas y Cluet, *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia*, lo más seguro que conociese esta obra, aunque quizá en una época más tardía y debido a otra obra de Comellas, *Introducción a la filosofía*, que esta sí se encuentra en su biblioteca.

⁵⁷ J. B. Lamarck, *Philosophie Zoologique*. Nouvelle édition revue par Charles Martius. 2 vols. París, 1873.

⁵⁸ F. Le Dantec, *La Crise du Transformisme*. París, 1909.

⁵⁹ La copia con la que hemos trabajado, ha sido una transcripción a máquina que muy cortésmente nos ha facilitado A. Torres Quelruga. Según figura en la cabecera de esta copia, se trata de un "pliego a doble folio, escrito por tres de sus caras, y con las esquinas raídas", lo que hace fragmentario el texto. Por todo lo cual, citaremos el texto sin paginación. Los puntos suspensivos indican las partes que faltan. Ponemos entre corchetes las palabras o letras añadidas por nosotros para aclarar el significado del texto, siempre y cuando esto no implique excesiva interpretación.

conferencia. Por la bibliografía que usa y las ideas que menciona dicha conferencia podemos situarla en una época relativamente temprana en la vida de nuestro autor: antes de 1900. Quizá sea una conferencia dada en el Seminario, aunque este aspecto quedaría por confirmar.

Es interesante que realicemos un recorrido por este texto, porque nos sirve para establecer el nexo *material* entre las disputas que acabamos de examinar y las ideas de Amor Ruibal. Además dos de las clásicas objeciones que hemos visto realizar al transformismo por R. Rodríguez Blanco (página 31 y siguiente), las vamos a encontrar expuestas aquí, y luego refutadas en el tomo IX de los *P.F.F.D.*

Para el conferenciante,

"...el Dogma y la cosmología vienen [a] relacionarse sólo en tres puntos muy generales: la formación del mun[do] sideral, la del globo terráqueo, y la existencia y leyes de propagación de la vida"

Tanto respecto al primero como al segundo punto, este autor, no ve problema en admitir una evolución. Sigue en esto a autores como Z. González, M. Mir, J. Mendive, Urráburu y Pesch. Así va a admitir que "el mundo de los astros pudo ser producido por evolución de la materia", dado por una causa segunda y con un principio teológico divino. Como teoría explicativa de esta evolución, va a admitir la teoría cosmológica de Laplace.

Así mismo, no ve problema en las teorías sobre la evolución de la tierra como planeta, pudiendo elegirse entre la teoría vulcaniana o la teoría neptuniana, ya que no afectan para nada al ámbito de la fe⁶⁰.

El problema llega en el tercer punto, esto es, con las leyes de la propagación de la vida. A este respecto este autor, no va a admitir la teoría transformista de Darwin a la que llamará "falsificación de la ciencia". En su crítica a la teoría darwinista va a repetir las críticas habituales, que tuvimos ocasión de mencionar en el apartado anterior. Para él, el transformismo será rechazable por las siguientes razones.

- Porque implicará una necesidad ciega tanto en el origen de las existencias como en la transformación de las especies.
- Porque los efectos nunca superarán a las causas.
- Porque las ideas de materia, vida y espíritu nunca se pueden reducir a la unidad, según implica, evidentemente, la teoría evolutiva.
- Porque no hay datos que avalen una identidad de caracteres entre las distintas especies.
- Porque es falsa la generación espontánea.

⁶⁰ Existían básicamente tres teorías que explicaban las formaciones geológicas de la tierra: la vulcaniana, la neptuniana y la plutoniana. La teoría neptuniana desarrollada por A. G. Werner (1750-1817), defendía que todas las formaciones de la corteza terrestre se constituyen en el mar por sedimentación, y que después afloraban a la superficie. Las erupciones volcánicas estaban producidas por la combustión espontánea de vastas capas de hulla. El plutonismo, en cambio, afirmaba que el interior de la tierra está fundido por el calor del *fuego central*, y que es este calor el que origina los volcanes, gran número de tipos de rocas, y los pliegues de las montañas. Esta teoría fue establecida por J. Hutton (1726-1797) y tuvo grandes problemas ya que contradecía los relatos de las Escrituras referidos al Génesis y al Diluvio. El vulcanismo representado por Buffon (1707-1788), es una teoría mucho más ambigua que las otras dos. Por una parte defiende tanto que hay rocas sedimentarias, como rocas procedentes de erupciones volcánicas. Estas son producidas, no por el fuego interior de la tierra, sino por un fuego superficial, ya que éste necesita el aire para existir. Por otra parte mantiene una postura ambigua, en cuanto al origen de las cadenas montañosas: en la primera edición de su obra *Théorie de la Terre* (1749), Buffon afirmaba que las cadenas montañosas estaban producidas por sedimentación y la acción del mar, mientras que en su segunda edición afirmará que están producidas no por el agua sino por un *fuego* del interior de la tierra. Como se puede observar, las teorías geológicas, en cuanto hablan del origen y desarrollo de la tierra, pueden entrar en contradicción con la Sda. Escritura (Cfr. R. Furon, «Las ciencias de la Tierra» en *Historia General de las Ciencias*, ed. cit., vol. II, pp. 749-754).

Razones muy similares, como hemos indicado, a las que exponía R. Rodríguez Blanco. Aún así, este autor distingue dentro de la teoría de Darwin dos aspectos:

"Descendencia de las especies entre sí... y marcha ordenada en la formación de los seres."

Si bien para el conferenciante, el primer aspecto es criticable por las razones que acabamos de exponer, puede admitirse la segunda, esto es, un cierto orden y gradación entre los seres.

El conferenciante, para fundamentar la teoría creacionista aduce como pruebas a Kant, la Escolástica, y el atomismo:

"Pruebas de la creación, Innumerables, Kant, Escolástica, Átomos naturaleza, actividad diversa de Dalton y Gassendi... etc. Richter, átomos en proporción definidas por Wenzel [sic]".

Después, va a referirse en unos apuntes históricos a las distintas interpretaciones que ha habido sobre el Hexaemeron: desde la interpretación de los Padres, a la de los autores modernos, para al final terminar admitiendo unos ciertos aspectos del evolucionismo. Así llega a afirmar que

"S. Agustín (De Genesi ad litteram) presenta el principio evolucionista produciendo Dios todo en germen (buscan fundamento en la Escritura)"

Y un poco más adelante:

"San Agustín ha defendido la evolución...[na]tural del cuerpo del hombre con más claridad si se quiere que Empédocles... Lamarck, ni Darwin"

Y también comenta la opinión de un tal Vigil:

"Nos abstenemos dice Vigil, siguiendo a Lamy y a Huser de calificar de herética ni de impía la teoría del erudito Gregorio Miwart, profesor Inglés que defiende como no contraría al texto S.[agrado] que el cuerpo del hombre sea efecto del transformismo (Miwart, Genesi et species, Dublin Review 18 de enero 1872) *Lessons from nature* p. 117) [sic]."

En resumidas cuentas, lo que este autor parece rechazar completamente como contrario a la fe y a la «razón» es el monismo evolutivo, esto es, que todo proceda de la misma rama filogenética. Estaría dispuesto a admitir un evolucionismo intraespecífico, siempre y cuando se salvase el carácter privativo del hombre como cuerpo y alma.

Vinculado a este tema del evolucionismo, también en este manuscrito se critica el materialismo, el positivismo y, por ende, todo lo que niega la fe y las enseñanzas de ésta.

Va a criticar a materialistas como Büchner ⁶¹ y Virchow ⁶² apoyándose en la autoridad del fisiólogo francés Claude Bernard ⁶³:

⁶¹ Posiblemente L. Büchner, que publica en España sus obras: *El hombre ante la ciencia* (Conferencias sobre el darwinismo), 1ª versión de Wenzel, F. Granada y Cía. Barcelona, s.a., Biblioteca contemporánea; *Ciencia y naturaleza*. Ensayos de filosofía y de ciencia natural. Hijos de J. C. Taboada, Málaga, 1873, 2 vols; *El hombre según la ciencia; su pasado, su presente, su porvenir*, Barcelona, 1876; *El hombre y su lugar en la naturaleza*, Madrid, 1888.

⁶² Se refiere a Rudolf Virchow (1821-1902), el más importante médico alemán del siglo pasado. Virchow realizaría estudios sobre el cáncer, la neumonía, y enfermedades del hígado, entre otros. Pero su contribución más importante, consiste en el desarrollo de métodos microscópicos y bioquímicos para el diagnóstico y tratamiento de las enfermedades. Para Virchow, las enfermedades no son sino una patología celular. Representativa de esta visión celular de la enfermedad y la fisiología, es su célebre frase: "Omnis cellula e cellula." Los trabajos de Virchow van a permitir hallar el común denominador de todos los animales y plantas: la célula, y por ende, justificar su origen común.

⁶³ La obra de Claude Bernard que posee Amor Ruibal es *Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux* (París, 1878).

"El fisiólogo y el médico jamás deberán olvidar que el ser viviente forma un organismo y una individualidad; de aquí resulta que si el físico y químico, puede prescindir de causas finales, no así el fisiólogo que debe admitir una finalidad dinámica y preestablecida en ser órgano. [ico] cuyas acciones son solidarias y generatrices unas de otras."

Aparece así mismo la crítica de la filosofía positivista de Comte, Littré, White, y su teoría de los tres estados. Ésta es refutada por el supuesto conferenciante a tenor de que de Ptolomeo a Copérnico la ciencia cambió pero no la religión; otra razón es la existencia actual del cristianismo. Aparece también mencionado nuestro ya conocido Draper ⁶⁴. Parece que se refiere al libro de Draper cuando habla con las siguientes palabras:

"Es una ley de fijeza de las especies vivas; es falsa la generación espontánea; es falsa la sucesión ascendente. La crítica histórica, tendencias, paralelo entre los libros politeístas y cristianos,... se hicieron biografías, cuadros... pero todo fue una conspiración contra la verdad como dice De Malstre."

Pero como se ha dicho, este texto es fragmentario, incompleto. Es tan sólo un apunte rápido de alguna conferencia a la que asistiría Amor Ruibal. Pero nos sirve para determinar que Amor Ruibal era consciente del conflicto que acontecía en su época.

Es difícil matizar la opinión que tenía Amor Ruibal sobre el evolucionismo, por tres razones: primeramente, porque el evolucionismo, aunque hoy hace inequívoca referencia a la teoría biológica sobre el origen y desarrollo de las especies, a finales del siglo pasado y comienzos del presente implicaba mucho más: el evolucionismo en el siglo XIX estaba presente en la psicología, en la sociología, en la teología, en la filosofía. En ésta última defendido por las teorías positivistas y pragmatistas: en el positivismo, el evolucionismo ya estaba representado por su fundador A. Comte, y sobre todo por H. Spencer; y en el pragmatismo sobre todo por W. James. Después, a comienzo de siglo, en el ámbito religioso también se empezará a hablar de la evolución del dogma.

La segunda dificultad es que la teoría darwiniana de la evolución de las especies reúne en ella muchos aspectos: adaptación al medio, desarrollo embrionario, significado de los registros fósiles. Todos estos datos ya se conocían antes de la teoría evolutiva de la especie, y eran explicados al menos parcialmente por las teorías fixistas. La teoría de Darwin, no aporta tanto nuevos datos, como reinterpreta los anteriores. A este respecto sucede como con la teoría de la relatividad einsteniana.

Y la tercera dificultad para fijar la posición de nuestro filósofo compostelano ante la teoría de la evolución es que no aparece en su obra, salvo en los papeles de esta conferencia de los que acabamos de dar cuenta, una referencia tan expresa de la teoría de la evolución biológica.

Por todo ello nos parece que los estudios que se han hecho sobre la obra de Amor Ruibal han sido demasiado presurosos al valorar su opinión sobre el evolucionismo o transformismo de las especies. Así por ejemplo cuando A. Torres Queiruga nos dice:

"Se trata de que, en nuestro parecer, esta dialéctica entre la relatividad de naturaleza y la de individuo constituye la primera incorporación, de real envergadura metafísica, a la gnoseología —de modo no plenamente consciente, pero muy radical— del impacto que sobre la conciencia humana produjo el descubrimiento de la evolución.

⁶⁴ La frase concretamente dice: "Si uno topa con Jiguler (?), Draper, Flomaripon charlatán de mala fe."

Por otra parte, el contexto mismo de la temática cognoscitiva aparece lleno de manifiestas alusiones a este trans fondo evolucionista.⁶⁵

Y posteriormente cita en nota varios fragmentos de Amor Ruibal. En el mismo sentido hablan C. París y J. L. Barreiro que recogen esta idea de Torres Queiruga⁶⁶.

Los textos a los que estos tres investigadores se refieren suelen ser recurrentes. Vamos ahora a estudiarlos detenidamente, para ver si de ellos se puede deducir la aceptación por Amor Ruibal, de esta polémica teoría científica.

El primer texto significativo, es en el que Amor Ruibal habla de la evolución como ejemplo de la relatividad universal, y después de analizar cómo se da ésta en la química, dice:

"En el orden zoológico, lleva [la relatividad universal] a la razón filosófica de las transformaciones y etapas de cada viviente, desde su concepción, su nacimiento y su desarrollo, hasta su decaimiento y su muerte."⁶⁷

Evidentemente Amor Ruibal está haciendo referencia a la embriología y ontogenia, por lo que de esta cita no podemos, en modo alguno, deducir su aquiescencia a la teoría de la evolución⁶⁸.

También se cita a menudo el siguiente párrafo, cuando Amor Ruibal está tratando de la adaptación de nuestra inteligencia a la realidad y dice:

"A la manera, pues, que en cada especie del reino animal existe una adaptación al medio en que vive, y las dificultades están dispuestas de hecho para las necesidades respectivas de cada grupo, de suerte que en lo que es en orden proporcional a las cosas, así en el orden intelectual existe una adaptación con el medio en que han de ejercerse las facultades, constituyendo un todo, que es el todo natural, o de naturaleza."

Se puede deducir inmediatamente, y así se ha hecho, que puesto que habla de adaptación al medio, acepta de forma tácita el evolucionismo darwiniano. Pero cabría matizar esta idea ya que si el

⁶⁵ A. Torres Queiruga, «La realidad radical como emergencia según Amor Ruibal» en *Miscellanea Comillensis*. Madrid, n° 52, 1969, p. 103.

⁶⁶ Carlos París dice: "A veces las expresiones de Amor Ruibal contienen ciertas resonancias evolucionistas, aunque no se tengan que interpretar forzosamente en este sentido, resonando en ellas un leve eco de los conceptos biológicos" («La antropología de Amor Ruibal», en *Actas*, p. 275). Y J. L. Barreiro haciéndose eco de los dos concluye en una nota: "La teoría de la evolución, después del impacto negativo en los primeros años consiguientes a la muerte de Darwin, deja sentir su influjo también, aunque equilibrado, en la mente de nuestro filósofo" (*op. cit.*, p. 48).

⁶⁷ P.F.F.D., VIII, 139.

⁶⁸ La ontogenia no implica en modo alguno la filogenia. De hecho tienen orígenes históricos y experimentales distintos. La embriología sienta sus bases científicas con von Baer en 1819. Este entre 1828 y 1837 publica su importante obra *Über Entwicklungsgeschichte der Thiere. Beobachtung und Reflexion*, en la que estableció una serie de leyes de la embriología como que en el desarrollo del embrión aparecen antes los caracteres que determinan el género y luego los específicos, así como que el embrión de un animal superior se parece al embrión de un animal inferior, etcétera.

El evolucionista Haeckel, resumió posteriormente en 1866 estas leyes en su famosa expresión *la ontogenia reproduce la filogenia*, aunque von Baer nunca aceptó esta reinterpretación evolucionista de sus leyes, y nunca aceptó las tesis de Darwin sobre el origen de las especies.

Por último hemos de indicar lo que en este punto dice A. Tétry:

"Resulta curioso observar que en la actualidad las leyes de von Baer, puestas de moda nuevamente por los embriólogos ingleses, se prefieren en general, por su mayor exactitud, a la ley de Haeckel" (A. Tétry, «Problemas de la generación animal.» en *Historia general de las ciencias*, p. 592).

evolucionismo implica la adaptación al medio, no ocurre lo mismo a la inversa: la adaptación al medio no implica el evolucionismo⁶⁹.

Si por una parte se han aducido estas citas para demostrar el apoyo de Amor Ruibal a la teoría transformista, se pueden encontrar otras referencias en contra del evolucionismo, como la que aparece en los *P.F.F.C.*:

"Hemos visto ya la falsedad absoluta del darwinismo como teoría científica en general; y por consiguiente los sistemas lingüísticos que se apoyan en ella, están radicalmente viciados y destituidos de su verdad fundamental. Esta falsedad se refleja también en las peculiares aserciones de dichas escuelas glotológicas. En efecto, su principal postulado es la transformación gradual del material fonético y de la forma gramatical, de modo que a razas menos desarrolladas corresponden lenguas más rudimentarias, y viceversa. Mas esta correspondencia, muy lógica en el transformismo, está en contradicción con los hechos y con la verdad histórica de las lenguas."⁷⁰

O cuando trata del evolucionismo pragmatista y dice:

"La lógica, pues, impone que todo evolucionismo idealista o empírico que afirma como principio supremo y único del ser del universo la evolución, ha de comenzar negando la realidad de todo ser en el principio mismo de todas las evoluciones; porque si el ser es resultante de la evolución ¿quién puede dudar de que el principio de ésta no es posible tenga ser; sin que desaparezca como tal principio y se convierta en término de una serie evolutiva precedente? Y si de esta suerte la evolución debe preceder siempre al ser como la causa al efecto ¿qué resta sino concluir que el no ser, o la evolución en sí, sin elemento real, es la fuente única del universo y de cuanto aparece como existente?"⁷¹

Ciertamente el contexto en el que Amor Ruibal escribe esto es la crítica al pragmatismo, y no podemos extrapolar su negación del evolucionismo pragmatista al evolucionismo biológico. Ni tampoco es significativa a este respecto su crítica de la evolución dogmática que se ha de encuadrar en la crítica teológica al modernismo. Así como tampoco se han podido extrapolar las citas anteriores a una aceptación del transformismo por nuestro canónico compostelano. ¿Cuál era su postura frente a la teoría transformista?

Junto a esta última cita que hemos hecho nos encontramos un texto que nos da alguna señal de su pensamiento:

"La evolución, en efecto, o es un elemento extrínseco y yuxtapuesto a la forma primordial de cuanto existe o constituye elemento esencial primario de cuanto ha de venir a la existencia. Si lo primero, es claro que desaparece la significación y carácter de la evolución como principio supremo de las cosas,

⁶⁹ La paleontología y la anatomía comparada, ciencias iniciadas por el fixista Cuvier, así lo demuestran. Para el desarrollo de estas ciencias y la reconstrucción de los animales fósiles, presuponía Cuvier, la adaptación de los órganos al medio a través de la función, así como la mutua correlación que existía entre los órganos de un animal:

"Todo ser orgánico constituye un conjunto, un sistema único y cerrado, cuyas partes se corresponden recíprocamente y concurren a la misma acción por una reacción recíproca. Ninguna de esas partes puede cambiar sin que cambien también las otras; y por tanto, cada una de ellas, tomada por separado, indica y da todas las demás... Si los intestinos de un animal están organizados de tal modo que no digieren más que carne, y carne fresca, es necesario también que sus mandíbulas estén constituidas para devorar una presa, y sus garras, para aferrarla y despedazarla; el sistema entero de sus órganos de movimiento, para percibirla de lejos; y hace falta incluso que la Naturaleza haya colocado en su cerebro el instinto necesario para saber esconderse y tender trampas a las víctimas. Tales serán las condiciones generales del régimen carnívoro... Todas esas condiciones deberán rigurosamente estar coordinadas entre sí; si falta una sólo el organismo no podría funcionar ni subsistir el animal" (G. Cuvier, *Discours sur les revolutions du globe*, 1812; citado por J. Piveteau en su artículo «Anatomía comparada de los vertebrados» en *Historia General de las Ciencias*, p.542-543).

⁷⁰ *P.F.F.C.*, II, p. 671-672. Y un poco más adelante afirma el creacionismo: "La doctrina, pues atrás por nosotros sentada sobre el origen de la palabra en dirección paralela a la doctrina de la creación del hombre y de la aparición del hombre sobre la tierra, es la única aceptable..." (*P.F.F.C.*, II, p. 674.)

⁷¹ *P.F.F.C.*, II, p. 65.

quedando en su mismo origen relegada a lugar secundario. En esa hipótesis la evolución no explica ni resuelve nada como razón única del universo, sino que hay que admitir una Causa que sea fuente al mismo tiempo del ser de las cosas y de la evolución misma en cuanto capaz de existir en ellas."⁷²

Si Amor Ruibal no admite la evolución como algo intrínseco a los seres, es decir, como principio ontológico primero del universo, parece que puede admitirlo como algo externo a los seres, y que depende también, al igual que éstos, de una Causa primera. Dicho de forma más directa: puede existir evolución pero sin negar la creación.

También hemos de hacer referencia a dos textos de Amor Ruibal que aunque no mencionan el término evolución, creemos que son textos mucho más fundamentales para analizar este tema que los primeros propuestos. Son los que hacen referencia a la teoría de la causalidad y a la transformación substancial, temas por otra parte íntimamente ligados entre sí.

Como veíamos en la conferencia de la que se hace eco Amor Ruibal (página 35 y ss.), uno de los aspectos más irreconciliables de la teoría transformista —o evolucionismo biológico— con la idea escolástica era, que la evolución implicaba que una substancia deja de ser para ser otra cosa. Pues bien, nuestro canónigo compostelano cuando hace crítica de la escolástica, hace referencia a este aspecto, y escribe:

"Es pues necesario reconocer que, no sólo los accidentes son algo mudable en la cosa, sino que también son mudables las substancias. ¿Cómo podría, sino explicarse la continua mutación de los cuerpos y sus transformaciones?"⁷³

Estas "mutaciones de los cuerpos y sus transformaciones" a las que se refiere nuestro autor ¿incluyen también a las especies biológicas? Parece que sí, aunque en los párrafos subsiguientes no hace mención alguna a las teorías transformistas.

"De aquí resulta que en las substancias corpóreas realzarse dos órdenes de mutaciones: una sobre sí misma, y otra traslativa de su ser en otro."⁷⁴

El primer tipo de mutación al que se refiere Amor Ruibal incluiría por ejemplo, al que ocurre en los seres vivos que cambian todos sus elementos y permanecen idénticos. En éstas se conservaría la relación de los elementos primitivos: átomos, moléculas... etcétera, permaneciendo la denominación de la cosa, es decir, su identidad.

En el segundo caso, que acontece con el desarrollo ontogenético de los seres vivos, se cambia de algo en algo distinto, ya no permanece el nombre de lo que ha sido transformado —ha cambiado su identidad—. Y en lo que respecta al cambio filogenético aunque no lo afirma explícitamente —quizá por evitar problemas y explicaciones—, tampoco lo niega, poniendo eso sí, su condición de posibilidad filosófica.

Pero el cambio de una substancia a otra —quizá también de una especie a otra— requiere una causalidad. Recordemos ahora como una de las críticas explícitas que realizaban los escolásticos a la teoría transformista, se refería a la teoría de la causalidad: el efecto no puede ser superior a la causa.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ P.F.F.D, IX, p. 490.

⁷⁴ *Ibidem*.

Sobre esta idea escolástica Amor Ruibal, que edita su obra justo en el año de publicación de la *Æterni Patris*, se pregunta:

"Mas ¿el efecto no puede superar la entidad de la causa en que se origina?"⁷⁵

Y seguidamente responde:

"Claramente, puede superarla, y de hecho la supera no pocas veces. La actividad de la causa, puede en primer término, ser determinada y ampliada por múltiples agentes que actúan sobre ella, sin inmutar el ser de la cosa en que dicha actividad se origina; la misma actuación sucesiva y continuada en el ejercicio de la actividad, es una fuente de perfección y desarrollo de ésta, así en el orden físico, como en el orden moral e intelectual."⁷⁶

Y una vez explicado cómo el efecto puede superar a la causa, pone ejemplos sacados de la realidad de la ciencia del momento y escribe:

"Así se explican las series de evoluciones perfectivas que aparecen dentro de cada sistema de realidades del universo.

La constitución primera de la materia inorgánica, indiscernible y caótica, pasa en virtud de esa manera de transformaciones (que no son, ni pueden ser desde el punto de vista filosófico, sino expresión del nexo de causas y efectos) a constituir el conjunto maravilloso de los mundos que pueblan el espacio y constituyen el universo.

En el mundo orgánico, así en el reino animal como en el vegetal, los diversos grados de la vida que aparecen desarrollándose en la sucesión de los tiempos, sin la inmediata intervención creadora, y las mismas distintas etapas del ser en el animal y en el vegetal, desde su germen hasta su completo desarrollo, son otra prueba del dinamismo causal que, en contacto con los demás agentes del medio en que actúa, hace que el efecto se sobreponga a la causa en su forma entitativa primera, y que las posteriores a la vez se sobrepongan entre sí, hasta la completa realización del tipo que corresponda existir."⁷⁷

En el segundo párrafo hace referencia a la evolución inorgánica del cosmos y a la formación de la tierra, que como hemos visto en el manuscrito de la conferencia, no planteaba ningún problema a la ortodoxia cristiana. En el tercer párrafo, da pie para admitir la evolución darwiniana, *aunque tenemos que decir que no lo indica explícitamente*. No habla en ningún momento de que unas especies surjan de otras distintas, tan sólo del desarrollo de "diferentes grados de la vida sin inmediata intervención de la creación"⁷⁸. Es evidente que Amor Ruibal no quiere en modo alguno comprometerse con una afirmación explícita del evolucionismo filogenético, y por ello aunque defiende de forma clara sus condiciones filosóficas de posibilidad, nunca lo afirma taxativamente.

Quizá el fragmento que más se acerca a una afirmación del evolucionismo, aunque sin serlo realmente, es el siguiente:

"Los organismos variados, la diversidad de especies que constituyen la escala zoológica, limitándonos a la vida animal, con sus múltiples disposiciones en ellas, son un testimonio perenne de que el principio vital puede manifestarse a través del cuerpo sin relación a tipos fijos, no sólo por lo que se refiere a las operaciones generales de la vida, sino también en orden al mismo conocimiento sensitivo;

⁷⁵ P.F.F.D, IX, p. 412.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ P.F.F.D, IX, p. 413-414.

⁷⁸ Téngase en cuenta que la teoría de las continuas creaciones para explicar la aparición y desaparición de distintas especies animales, atestiguadas por los fósiles, fue rechazada relativamente pronto por fixistas tan convencidos como Cuvier.

pues es evidente, que especies que se diferencian grandemente por la constitución cerebral (centro de convergencia, como hemos dicho, de los sentidos), tienen sin embargo uso común de los mismos sentidos, sin que por este concepto quepa clasificarlos ni establecer categorías. Por este concepto la ley de la evolución pudiera aplicarse a las especies sin ningún género de inconvenientes."⁷⁹

Amor Ruibal expone en este punto la posibilidad de la hipótesis evolucionista, en un contexto en el que habla de la independencia del psiquismo humano, de su constitución orgánica; o incluso su actividad vital, de sus características físicas. Es decir, puede haber evolución física sin que ello afecte a la realidad psíquica del hombre. En última instancia lo que realiza aquí nuestro canónigo compostelano en este escrito publicado póstumamente, es considerar la independencia del psiquismo humano, y la posibilidad de la evolución de las especies con respecto a esto.

Es por esta falta de claridad con respecto a la evolución que, como decíamos al comienzo de este epígrafe, nos parece un tanto apresuradas las afirmaciones de evolucionista que hacían los investigadores de su obra. En ella no encontramos ninguna mención explícita al transformismo, ni a Darwin, ni a Lamarck. Concluyendo: Amor Ruibal, que niega la evolución como principio ontológico del universo, y como explicativo de todo, al modo spenceriano o pragmatista, defiende y plantea las condiciones filosóficas del transformismo o evolucionismo biológico. Y aunque en ningún momento lo afirma de manera clara, cabe la hipótesis que en su fuero interno, no le repugnase la teoría darwiniana, habida cuenta, además, de su cultura científica y su actitud crítica hacia la escolástica. También se puede observar una evolución clara de su pensamiento, de 1905 cuando escribió los *P.F.F.C.* en los que rechaza la teoría de Darwin, al final de su vida en los volúmenes póstumos de los *P.F.F.D.* en los que afirma la posibilidad de una evolución filogenética.

El tema de la confrontación entre ciencia y religión tampoco aparece de forma explícita en los *P.F.F.D.*, y el positivismo será tratado ahora de una manera mucho más serena y ponderada. En cambio los *P.F.F.D.* traslucen otra preocupación: el *modernismo*. Las polémicas de la confrontación entre ciencia y religión, sobre el evolucionismo, en un principio externas a la Iglesia, a comienzos del siglo presente se van a introyectar en ella misma, sobre todo respecto a su vida y su historia, a la evolución del dogma, y la interpretación de la escritura.

Es por eso que si rebuscamos un poco bajo los temas de la evolución y la interpretación del dogma que se tratan en los *P.F.F.D.*, encontraremos los rescoldos de la polémica a la que nos venimos refiriendo; y que respecto a ella, el ilustre canónigo compostelano, va a adoptar al menos en primera instancia los planteamientos del Concilio Vaticano I, aunque intentando desarrollar una síntesis nueva entre la cultura moderna y la fe cristiana, alejada ya de las posiciones escolásticas.

⁷⁹ *P.F.F.D.*, VIII, p. 323-324.

b. La primacía del saber teológico.

Parece manifiesto, que el pensamiento de Amor Ruibal es un pensamiento en última instancia teológico⁸⁰. Amor Ruibal lo que pretende con su filosofía es desarrollar una argumentación que sea válida tanto para demostrar la existencia de Dios, como para tratar el desarrollo del dogma, así como articular en un conjunto coherente las manifestaciones de la fe cristiana, en el actual mundo moderno.

Quizá esto parezca cosa ya sabida, pero tiene unas consecuencias importantísimas para incardinarle en su contexto intelectual y desde éste entender mejor su obra y pensamiento.

La primera implicación de su orientación teológica, es que la teología es considerada por Amor Ruibal como una disciplina fundamental para el conocimiento de la realidad. Para nuestro autor el *ideal de la ciencia*⁸¹ debe abarcar el plano ontológico, el plano psicológico, y el plano teológico de la realidad. Por el primero —el plano ontológico—, se alcanza el conocimiento del mundo objetivo, exterior al sujeto; por el orden psicológico conocemos todo el mundo subjetivo; y por el teológico tenemos conocimiento de Dios, su existencia y todo lo que esto implica. Todo sistema, según Amor Ruibal, tanto del orden natural —por ejemplo la filosofía— como de orden sobrenatural —la teología—, ha de tener en cuenta estos tres niveles, ya que sólo así, según él, se podrá dar

"...solución de los hondos problemas, eternamente discutidos, de la realidad divina, de la realidad humana y de la realidad cósmica."⁸²

Por lo tanto, Amor Ruibal no es que rechace tan sólo la concepción positivista del saber teológico, como un conocimiento primitivo, llamado a desaparecer; sino que para él es un conocimiento fundamental de la realidad. Los tres saberes —ontológico, psicológico y teológico— no se pueden separar, no se excluyen sino que se interpelan e interpretan mutuamente.

Amor Ruibal no sólo va a justificar el saber teológico como un saber necesario, sino que va a demostrar, además, que todo conocimiento humano es un conocimiento relativo que apela a un *conocimiento absoluto*, transcendente al conocimiento humano:

"...su misma relatividad [la del conocimiento humano] lleva la condición de aptitud para ser informado el humano entendimiento por otras ideas que las que en él se originan al contacto con el orden de cosas que nos rodea."⁸³

⁸⁰ Las opiniones a este respecto se dividen. Aunque es mayoritaria la opinión de aquellos que consideran la obra de Amor Ruibal como fundamentalmente filosófica (S. Casas en *op. cit.*; p. 56, C.-A. Ballías *op. cit.* p. 11, y A. Torres Queluga, *Noción, religión, transcendencia*., p. 81-82) me parece más segura la interpretación de J. L. Barreiro, para el cual: "La intención de Amor Ruibal era claramente teológica, aunque, haciendo balance de su actividad (truncada en pleno período de madurez creadora), resulta ser, en la ejecución fundamentalmente filosófica. El ansia de renovación teológica implicaba, como presupuesto ineludible, una renovación de la filosofía tradicional cristiana. Por eso su espíritu innovador, originalista y doctrinalmente polémico experimentaba la necesidad de un replanteamiento de los problemas seculares, de una edificación filosófica firme para emprender luego la ruta, en altos vuelos de la Teología" (J. L. Barreiro, *op. cit.*, p.9-10).

⁸¹ El *ideal de la ciencia* en espera de ulteriores precisiones que haremos en el apartado «Del Ideal» en el capítulo titulado «Comellas Cluet y Amor Ruibal» en la página 53 viene a ser el conocimiento de las relaciones de unos seres con otros, de la finalidad del hombre, de los seres que le rodean y la relación con el ejemplar transcendente.

⁸² P.F.F.D., I, p. 163.

⁸³ P.F.F.D., I, p. 211.

La relatividad del conocimiento humano, está fundada para Amor Ruibal en un doble plano: ontológico y psicológico, pero este doble plano se halla, como veremos, en una fundamental intercorrespondencia.

En el aspecto ontológico, todas las cosas están constituidas por un aspecto inmanente y otro trascendente. El aspecto trascendente dice su fundamento en Dios «Ente infinito», constituyéndose el elemento trascendente en centro, norma y regla del elemento inmanente. Y no existe solución intermedia ninguna, o se admite ese dinamismo infinito que fundamenta los seres, o no se admite nada. Es más, para Amor Ruibal, si no se admite este elemento trascendente infinito,

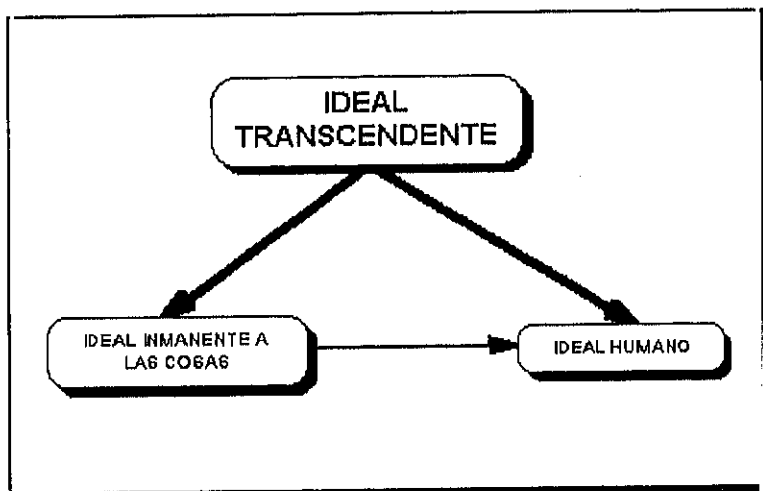
"...ni aún queda subsistente la ilusión de lo real."⁸⁴

Esto es debido a que lo finito,

"...al tener la razón de ser en otro, no puede existir si este otro ser no existe; y si existe, no puede ser jamás de su categoría, porque sería repetición de la misma dependencia, y, por lo mismo, de tener alguna realidad, ha de poseer la plenitud de lo infinito."⁸⁵

Para Amor Ruibal el conocimiento, en expresión suya, «el ideal del humano conocer», no es sino la captación por parte del sujeto del ideal objetivo e inmanente que hay en la cosa. Pero el ideal de la cosa, a su vez, no es sino «expresión» de un ideal trascendente y supremo, y de carácter divino, consecuencia lógica de su dependencia de lo infinito.

Este carácter intermedio del ideal inmanente de la cosa, hace que el conocimiento, el «ideal humano», no pueda ser absoluto. Amor Ruibal, pues, pone un límite interno al conocimiento.



Ilustrac. 1: Relaciones del ideal.

Es esta concepción ontológica la base fundamental para la demostración psicológica⁸⁶ de la relatividad del conocimiento. Conocimiento que viene determinado por quien conoce —el sujeto—, y por lo que conoce —la cosa—. Y como es fácil de ver, este carácter relativo del conocimiento humano, tal como se establece por Amor Ruibal implica un conocimiento absoluto sobrenatural,

⁸⁴ P.F.F.D., I, 195.

⁸⁵ *Ibidem*. Ésta es la razón por la cual teorías que intentan fundamentar el Ideal de la ciencia en el yo, como el panteísmo y el pragmatismo habrán de constituir a este yo como infinito; y llevados por su propia argumentación llegan a una contradicción ya que el yo no es infinito.

⁸⁶ Aquí lo ontológico vuelve a ser fundamento previo a la comprensión de lo gnoseológico como en términos generales ocurre con la doctrina de Amor Ruibal. Todas las exposiciones de la teoría del conocimiento de Amor Ruibal se mantienen en este plano de horizontalidad. Aunque también hay que afirmar que existe este plano de verticalidad. Véase el tomo VIII de Amor Ruibal y compárese con la caracterización de las ideas ejemplares que hace Filón de Alejandría en su *De opificio mundi*.

"...es decir, que el ideal absoluto que comprenda toda verdad está sobre la realización posible del ideal humano. He ahí la garantía y base filosófica de un ideal sobrenatural y de la demostración de su realización posible con el hombre."⁸⁷

A esta razón de índole interna al conocimiento —afincada en su raíz ontológica—, Amor Ruibal va a añadir otras que tienen que ver con nuestra «forma histórica» de conocer, esto es, de cómo conocemos.

Las razones para poder afirmar lo relativo de nuestro conocimiento en el plano intelectual van a ser dos. La primera razón es que el ser de las cosas es independiente del conocimiento humano. Y esto, es a su vez por dos hechos: uno evidente, y es que...

"...lo real se resiste absolutamente a transformarse en contenido puro de la idea."⁸⁸

Y el segundo hecho que se inscribe dentro de la concepción ontológica de Amor Ruibal, es que lo real siendo *finito* y a su vez inteligible, dice relación a otra

"...Idea anterior y superior que reproduce en su ser y en su existencia objetiva"⁸⁹

Y si acabamos de decir que las cosas son independientes de nuestro conocimiento, más lo será aún el ideal transcendente que es razón y ser de las cosas.

La segunda razón para afirmar lo relativo del conocimiento se basa en el carácter irreducible de las distintas ideas entre sí y por ende de las distintas ciencias que dependen de estas ideas. Esto abre un abismo entre el conocimiento humano, múltiple,

"...y el conocer pleno y absoluto donde toda verdad ha de centrarse en una verdad suprema e infinita"⁹⁰

Si en el orden intelectual es imposible para Amor Ruibal afirmar un conocimiento absoluto menos aún lo es en el orden sensitivo, ya que éste es inferior al intelectual. Amor Ruibal, expone tres razones para ello. En primer lugar, el orden sensible es un orden «supeditado» al orden intelectual, por lo que, si no hemos encontrado en este las condiciones necesarias para un conocimiento absoluto, es evidente que tampoco se den en el orden sensible, ya que sino el orden sensible sería superior al intelectual.

La segunda razón es que el orden sensible está en continua referencia al orden intelectual, lo que le hace dependiente y relativo a este orden.

Si nos fijamos, estas dos razones están bajo el presupuesto ideológico, admitido al principio, de que el orden sensible es inferior al orden intelectual.

⁸⁷ P.F.F.D., I, p. 197. Como suele suceder en Amor Ruibal, se da una cierta circularidad, por la que lo presupuesto en el plano ontológico, se deduce luego en el plano gnoseológico. ¿Cabe salir de esta circularidad sin caer en el escepticismo? Teniendo en cuenta que su teoría del conocimiento está basada en la búsqueda fundamental de la refutación del escepticismo —gnoseológico— sin caer en un panteísmo —ontológico—, parece que se es o realista en el sentido de Amor Ruibal, fundamentando lo gnoseológico en lo ontológico, o no se es nada. Véase su salida del problema crítico en P.F.F.D., VIII, pp. 222-223 y IX, p. 39.

⁸⁸ P.F.F.D., I, p. 199.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ P.F.F.D., I, p. 200.

La tercera razón es de distinto tipo. Si el entendimiento percibe la multiplicidad del mundo real, es gracias a los sentidos, por lo que la relación de multiplicidad entre el mundo de los sentidos y el mundo real será, por lo tanto, mayor.

Estas razones son las que explican además, que la pretensión del positivismo⁹¹ termine en un agnosticismo, ya que basa el conocimiento sólo en los fenómenos. Si el conocimiento humano sólo se considerase como la percepción de los fenómenos externos jamás llegaríamos a un conocimiento cierto e inmutable.

De lo aquí expuesto, se deriva claramente la conclusión de que el hombre no puede alcanzar por sus propios medios un conocimiento absoluto. En palabras de nuestro autor:

"...ni el mundo de la Inteligencia ni el de la sensibilidad pueden proporcionar al hombre el Ideal absoluto y por lo mismo [...] el hombre no puede ser centro de toda verdad por ninguno de dichos aspectos."⁹²

El ideal absoluto está fuera del hombre, y el conocimiento humano no puede llegar a él. Existe un abismo entre ambos que no puede ser salvado por el hombre. Mientras que el ideal absoluto conlleva su unidad absoluta, el conocimiento humano es múltiple; aquél es infinito y el hombre es finito, y si el ideal infinito es inmutable, nuestro conocimiento es mutable y discursivo.

El hombre por lo tanto llega a un conocimiento de la verdad⁹³, pero no puede llegar a su conocimiento pleno. No se puede constreñir su conocimiento a las ciencias humanas, sino que cabe un conocimiento superior que viene dado por la revelación, y más concretamente en los dogmas. Así sucede, que en la concepción del canónigo compostelano,

"...no sea científico ni racional limitar el orden de verdad al conocer humano.

Dado este carácter contingente del conocer del hombre, demostrado por su condición intrínseca, es necesario admitir la posibilidad de otras categorías superiores, de otros órdenes en que se realice un ideal más perfecto, hasta el ideal absoluto del ser infinito, donde el ser y el conocer se identifican.

Estas características superiores que la filosofía reconoce como realizables, la dogmática católica las afirma como realizadas en varios grados."⁹⁴

De esta manera lo que hace Amor Ruibal no es, sino hallar una justificación de tipo racional y filosófico a los decretos del Vaticano I. Téngase en cuenta que su filosofía parte de los decretos de este Concilio. Al concebir Amor Ruibal la imposibilidad del hombre para alcanzar la plenitud del conocimiento y propugnar un conocimiento sobrenatural, no hace más que seguir *La Constitución*

⁹¹ La crítica al positivismo que hace Amor Ruibal es mucho más amplia. Aparecerá en las siguientes páginas de los *P.F.F.D.*, I, 170-192; VIII, 8, 98, 462, 469-70.

⁹² *P.F.F.D.*, I, p. 204.

⁹³ La verdad en lo finito, según Amor Ruibal siempre es mudable y múltiple. Ahora bien esta misma condición variable de lo verdadero en lo finito, apela a una verdad inmutable, infinita y única: Dios. "En el orden ontológico existe una verdad única, que es la verdad infinita, la cual se presupone como origen necesario en las múltiples verdades contingentes, y en los principios necesarios, comenzando por el principio de contradicción.

Sin la verdad única primera no existe verdad ni falsedad de ningún género, no existiría más que la nada absoluta, en cuanto la nada, es concebible, que sería y no sería al mismo tiempo" (*P.F.F.D.*, VIII, p. 96-97). Este carácter ontológico de la verdad va a ser el fundamento del carácter teológico que de la verdad tiene Amor Ruibal, y que destaca J. L. Barreiro en *Op.cit.*, p. 132. Véase también la exposición que hace este autor de la teoría de la verdad de Amor Ruibal en las pp. 129-139.

⁹⁴ *P.F.F.D.*, I, p. 209.

dogmática sobre la fe católica que en su capítulo IV habla de un doble orden de conocimiento, distinto uno de otro por su principio y por su objeto. En definitiva, el conocimiento natural y el conocimiento sobrenatural que viene a explicar Amor Ruibal, es el que el Concilio explicita con los siguientes términos:

"El perpetuo sentir de la Iglesia Católica sostuvo también y sostiene que hay un doble orden de conocimiento, distinto no sólo por su principio, sino también por su objeto; por su principio primeramente porque en uno conocemos por razón natural, y en otro por fe divina, por su objeto también, porque aparte aquellas cosas que la fe natural puede alcanzar, se nos proponen para creer misterios escondidos en Dios de los que, al no haber sido divinamente revelado, no se pudiera tener noticia."⁹⁵

Por la razón de su carácter absoluto, el conocimiento infinito no puede ser conocido por las capacidades naturales del hombre, y por lo tanto ha de ser tenido como verdadero en tanto que revelado⁹⁶. Es curioso observar que va a ser esta justificación del conocimiento teológico, y la revelación como fuente de conocimiento, el resquicio que va a permitir después, el desarrollo de las corrientes modernistas. El modernismo, puede decirse que tiene sus condiciones de posibilidad en el Concilio Vaticano I, y en el *Syllabus*, ya que en el intento de fundamentar un saber religioso a salvo de los ataques racionalistas, independizó de la revelación, en este mismo momento, las ciencias particulares.

Amor Ruibal, por su lado, también toma como punto de partida estos límites marcados por el Concilio, pero a su vez intenta desarrollar una filosofía realista que esquive los errores del modernismo —que para él no es más que pragmatismo teológico—.

Fundamentado en la doctrina de Amor Ruibal, este doble conocimiento, el natural y el sobrenatural, y visto su continuidad con el Vaticano I, pasemos ahora a ciertas consideraciones que el canónico compostelano hace sobre este doble conocimiento.

Si hemos establecido un conocimiento natural y un conocimiento infinito sobrenatural, la teoría que se ocupe de cada uno de ellos, efectuéndose sobre principios y conclusiones diversos, será asimismo diversa. De este modo, la teoría que se va a ocupar del orden natural del conocer será la Filosofía y la teoría que trate del orden sobrenatural será la Teología:

"De aquí que si a todo Ideal natural corresponde una teoría, a todo Ideal sobrenatural corresponde una teoría de su orden. A la suprema teoría de los principios naturales, que constituye la Filosofía, responde la suprema teoría de los principios sobrenaturales, que constituye la Teología."⁹⁷

Si bien, el conocimiento del orden sobrenatural, siendo conocimiento humano, ha de realizarse sobre su estructura cognoscitiva⁹⁸. Las características que Amor Ruibal halla en la teoría de lo

⁹⁵ Dz., n° 1795. Y en el mismo sentido el canon que condena el deísmo, esto es, una religión natural que no contenga ningún elemento de sobrenaturaleza, en la que los dogmas puedan ser exclusivamente explicados por la razón (Cfr. Dz., n° 1816).

⁹⁶ Esto es lo que afirmaba el Vaticano I: "...creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón, sino por la autoridad del mismo Dios que revela, el cual no puede ni engañarse ni engañarnos" (Dz., n° 1789).

⁹⁷ P.F.F.D., VIII, p. 5.

⁹⁸ La estructura cognoscitiva va a ser estudiada por Amor Ruibal en los tomos VIII y IX. Realmente el estudio filosófico sobre el modo y alcance del conocimiento humano, tiene como su objetivo fundamentar una teoría cognoscitiva para el posterior desarrollo del dogma. En el mismo sentido Cfr. C.-A. Baliñas *Op.cit.*, pp. 41-43. Casi siempre ha sucedido en la interpretación de Amor Ruibal, que el estudio de un aspecto parcial ha impedido ver la línea general en la que movía su obra. En este caso los árboles han impedido ver el bosque. El bosque es en este caso la fundamentación de la teoría dogmática. Esto se ve claro en el comienzo del tomo VIII cuando dice: "Y cuando el orden sobrenatural efectuase sobre los constitutivos lógicos y metafísicos del orden natural, es necesario considerar unos y otros realizando la teoría del orden sobrenatural, o sea estudiar los elementos lógicos y metafísicos (continúa...)

sobrenatural van a coincidir fundamentalmente con las conclusiones sobre la razón y la fe del Concilio Vaticano I. Con ello no se quiere decir que Amor Ruibal, esté aherrojado a estas ideas del Concilio, sino que, dentro del límite marcado por la ortodoxia de la que nunca se quiso salir, intentará sistematizar una filosofía que la posibilite.

La primera de estas características que Amor Ruibal consideraba como verdades fundamentales, es la existencia y demostración de un orden Ideal sobrenatural independiente del orden natural⁹⁹. Su demostración viene a ser fundamentalmente la que hemos expuesto en este apartado y se apoya en los artículos y cánones de la *Constitución dogmática de la fe católica* que hemos mencionado¹⁰⁰.

La segunda característica, que se deduce de la primera es la necesidad de «una fuente sobrenatural» para alcanzar la verdad sobrenatural. Esta concepción es contraria a que el conocimiento de lo sobrenatural no necesite ninguna fuente sobrenatural, y que puede ser conocida por las propias fuerzas humanas, lo que era condenado por el *Syllabus* ¹⁰¹.

La tercera característica que plantea Amor Ruibal en su teoría del orden sobrenatural es la no necesidad de una fuente sobrenatural para alcanzar el ideal natural. Esta necesidad es la que defendía el tradicionalismo, para el que todo conocimiento procedería de la revelación. Con lo cual, el ideal natural parece que se independiza del orden de sobrenaturaleza. Sobre esta independencia, manifestada también en el Concilio, se desarrollará después el modernismo.

Por lo tanto, Amor Ruibal afirma los dos conocimientos, el racional y el de la fe como posibles. El Concilio no sólo afirma tácitamente los dos conocimientos en el Capítulo que hemos visto anteriormente¹⁰², sino que además admite lo que será el intento de Amor Ruibal, la posibilidad de una teología natural que aprehenda lo sobrenatural con los medios naturales del hombre¹⁰³.

Las dos características siguientes dadas por Amor Ruibal, para que pueda haber un conocimiento sobrenatural en el hombre, son la síntesis tanto lógica como psicológica. Síntesis de las verdades —momento ontológico— y del dinamismo —momento psicológico— del orden natural y del sobrenatural.

⁹⁹ (...continuación)

del orden sobrenatural, los cuales constituyen, y a los cuales ha de reducirse como a su fundamento y base científica, toda la teoría del Dogma, o la Dogmática sobrenatural" (*P.F.F.D.*, VIII, p. 5-6).

⁹⁹ Cfr. *P.F.F.D.*, VIII, p.17-19. Aquí aparecen en realidad dos textos que son dos comienzos distintos, sobre el mismo asunto.

¹⁰⁰ Y también podríamos indicar al respecto, el siguiente canon condenatorio del *Syllabus*: "Como quiera que la razón humana se equipara a la religión misma, las ciencias teológicas han de tratarse lo mismo que las filosóficas" (*Dz.*, n° 1708). Una exposición más amplia en la que se basa este canon se puede ver en la carta *Tuas libenter*, al arzobispo de Munich-Frislinga del 21 de diciembre de 1863 (en *Dz.*, n° 1679 y ss.).

¹⁰¹ El *Syllabus* condena la siguiente afirmación: "Todos los dogmas de la religión cristiana son indistintamente el objeto del conocimiento natural, o sea, de la filosofía; y la razón humana, con sólo que esté históricamente cultivada, puede llegar por sus fuerzas y principios naturales a una verdadera ciencia de todos los dogmas, aún los más recónditos, con tal de que estos dogmas fueren propuestos como objeto a la misma razón" (*Dz.*, n° 1709).

¹⁰² Cfr. *Dz.*, n° 1795.

¹⁰³ El Concilio Vaticano I dice: "la razón ilustrada por la fe [...] alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fructuosa, de los misterios, ora por la analogía de lo que naturalmente conoce, ora por la conexión de los misterios mismos entre sí y con el fin último del hombre" (*Dz.*, n° 1796). Y en su canon contra aquellos que niegan la teología natural: "Si alguno dijere que Dios vivo y verdadero, creador y señor nuestro, no puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana por medio de las cosas que han sido hechas, sea anatema" (*Dz.*, n° 1806).

Las consecuencias de estas síntesis van a ser claras. Por una parte, el necesario rechazo de toda filosofía o concepción teológica que pueda presuponer o llevar a escepticismo. De aquí, la crítica de Amor Ruibal al positivismo, al pragmatismo y en general a toda filosofía, que pudiera conducir a tal estado cognoscitivo. Así como también, la crítica por las mismas razones a las teorías tradicionalistas de Lamennais ¹⁰⁴ y las ontologistas de Rosmini ¹⁰⁵, que por exacerbar lo sobrenatural terminan así mismo en un escepticismo. Amor Ruibal intentando evitar todo escepticismo será realista a ultranza, incluso en campos de la ciencia como las matemáticas, según veremos en la sección tercera de este trabajo.

La segunda conclusión de este planteamiento ruibaliano, que en definitiva no es sino la racionalización de las decisiones del Concilio, es que la ciencia está en cierto modo supeditada a la fe ¹⁰⁶. Para el Concilio, la fe y la revelación van a servir como un límite ante los errores de la ciencia ¹⁰⁷. Así mismo para Amor Ruibal la teoría de lo sobrenatural va a establecer un límite al conocimiento natural. El siguiente texto de Amor Ruibal es sumamente significativo, corrobora lo que hemos intentado demostrar en todo este capítulo:

"Pero no sólo no caben estos sistemas de Gnosis natural con la Gnosis sobrenatural, sino que ésta los reprueba y excluye de una forma positiva. De esta suerte, la misma Gnosis sobrenatural es una garantía contra las aberraciones del conocimiento natural.

En efecto, contra el tradicionalismo y sus aserciones en orden a la fe, tenemos las aserciones mismas de la revelación.

[...]

De igual suerte es una garantía contra todo sistema idealista. [...] El cuerpo de Jesucristo, su presencia en la Eucaristía, su nacimiento real, la materia de los sacramentos, todo el sistema teológico, en fin, parte de la realidad objetiva y condena el Idealismo.

[...]

En cuanto al materialismo, todos los dogmas, desde el de la creación del hombre, como dotado de alma y cuerpo, incluyendo su caída, su reparación y los medios de obtener la gracia, hasta los dogmas del juicio y de la resurrección expresan la contradicción de tales enseñanzas." ¹⁰⁸

Como creemos haber demostrado con esta exposición, Amor Ruibal en los años de formación en el Seminario Conciliar de Santiago, vivió la polémica de la confrontación ciencia-religión, agudizada si acaso con el tema del evolucionismo. Esta polémica aparecía de forma convulsiva en el apunte de conferencia que hemos referido, y que nos sirve para demostrar materialmente como ésta fue conocida por Amor Ruibal. Esta polémica se dejará oír pero sólo como rumor de fondo en sus *P.F.F.D.*, ya que

¹⁰⁴ La crítica de Amor Ruibal al tradicionalismo, y dentro de éste a Lamennais aparece en los *P.F.F.D.*, I, pp. 218-219; II, pp. 115-123; VIII, pp. 13, 15, 17 y 115.

¹⁰⁵ La crítica al ontologismo de Gioberti y Rosmini se puede ver en *P.F.F.D.*, I, pp. 184, 219; II, 125-147; VIII, pp. 13, 16, 17, 115, 422, 509.

¹⁰⁶ "Pero aunque la fe esté por encima de la razón; sin embargo, ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre la fe y la razón, [...] Ahora bien, la vana apariencia de esta contradicción se origina principalmente o de que los dogmas de la fe no han sido entendidos y expuestos según la mente de la Iglesia, o de que las fantasías de las opiniones son tenidas por axiomas de la razón" (*Dz.*, n° 1797).

¹⁰⁷ "Y no sólo no pueden jamás disentir entre sí la fe y la razón, sino que además se prestan mutua ayuda, como quiera que la recta razón demuestra los fundamentos de la fe y, por la luz de ésta ilustrada, cultiva la ciencia de las cosas divinas; y la fe por su parte, libra y defiende a la razón de errores y la provee de múltiples conocimientos" (*Dz.*, n° 1799 y ver también el n° 1798).

¹⁰⁸ *P.F.F.D.*, VIII, 15-16.

otra polémica si acaso más ruidosa la recubre: el modernismo. Pero no se olvide, y lo repetiremos una y otra vez, éste tiene su fuente en aquél.

Es indudable que Amor Ruibal opta por la postura católica ortodoxa, manteniéndose dentro de los límites trazados por el Vaticano I. Lo cual no quiere decir que asuma sin más las resoluciones del Concilio, sino que contemplando los límites impuestos a la ciencia por el Concilio, intenta razonar y justificar, con todo un poderoso aparato racional, una concepción de la teología y del dogma. Los modernistas también partieron de estos mismos presupuestos, pero llegaron a conclusiones distintas.

No podemos sin embargo decir, como en un cierto momento dijimos, que Amor Ruibal es un «integrista»¹⁰⁹, ya que aunque profundamente cristiano, y ortodoxo hasta en lo más mínimo, no por ello dejó de realizar una filosofía propia. Una filosofía que, por otra parte, tenía en cuenta y se planteaba como alternativa, tanto a la escolástica como a la filosofía modernista —si cabe hablar de tal—. No desdeñará en ningún momento las aportaciones de la ciencia, pero siempre revisando sus presupuestos filosóficos.

¹⁰⁹ Este cambio de orientación lo debo a un intercambio epistolar con Torres Queiruga, sobre un trabajo anterior.

CAPÍTULO II

COMELLAS CLUET Y AMOR RUIBAL

Es ante la polémica anterior de ciencia y religión, donde un presbítero del pueblo barcelonés de Berga, A. Comellas y Cluet, va a publicar también su refutación a la concepción conflictiva de Draper bajo el título de *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia*¹, en 1880. Pero esta obra aunque se instale en la controversia que hemos tratado, nos interesa más por ser inicio y prólogo para su segunda obra más sistemática, *Introducción a la filosofía*² publicada tres años después, en 1883, y que va a ser citada por Amor Ruibal al comienzo de los *P.F.F.D.*³

En efecto, en su *Demostración* ya aparecen ciertas ideas sobre el Ideal, y sobre la tríada: tesis, antítesis, síntesis que van a ser tratadas en su segundo libro. Incluso en su obra, *Introducción a la filosofía*... va a citar pasajes de su trabajo anterior *Demostración de la armonía*....

Lo que aquí nos interesa no es tanto hacer un estudio pormenorizado sobre este autor catalán que, como indica J. L. Abellán, es un autor todavía hoy prácticamente desconocido⁴; sino comparar su filosofía y planteamientos previos con los de Amor Ruibal.

El interés de esta comparación radica en tres aspectos: primeramente, tanto Amor Ruibal como Comellas Cluet tienen ambos su punto de partida filosófico en la polémica ciencia y religión que acabamos de estudiar, aunque sus presupuestos filosóficos y sus desarrollos posteriores serán, como habremos de ver, bien diferentes: si Comellas y Cluet sigue afincado en una especie de realismo ingenuo, Amor Ruibal pretende reconstruir un realismo a través del correlacionalismo que supere el modo de pensar moderno.

¹ A. Comellas y Cluet, *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia*. Barcelona. Tip. Verdaguer, 1880.

² A. Comellas y Cluet, *Introducción a la Filosofía, o sea doctrina sobre la dirección al Ideal*. Imp. Viuda e hijos de J. Subirana. Barcelona, 1883.

³ Además de estas obras, Comellas y Cluet publicaría una serie de tres artículos bajo el título de «Análisis del acto de fe» en el *Boletín Oficial Eclesiástico de la diócesis de Solsona* en los n° 1, 2 y 4 (de enero a marzo de 1886) en los que bajo la firma de «Z» tratará *in nuce* lo que serán sus temas posteriores: la apología de la fe frente a sus críticos, las relaciones entre la fe y la inteligencia, y el vínculo entre evidencia y certeza (Cfr. A. Munárriz, «Variada actividad teológica del filósofo Comellas y Cluet» en *Miscellanea Comillas*, n° 14. Santander, 1950, pp. 143-186).

⁴ Cfr. J. L. Abellán, *Op.cit.*, vol. VII, p. 454.

En segundo lugar, también es interesante hacer notar que Comellas y Cluet, es uno de los pocos autores españoles contemporáneos de Amor Ruibal citados por él, lo que ha dado pie a que a veces se haya hablado de la posible influencia del polemista catalán en nuestro autor. Varios estudiosos del pensamiento de Amor Ruibal han tratado el tema: A. Gómez Ledo lo mencionaba de pasada⁵; S. Casas Blanco lo trataba ya más extensamente en su introducción a la reedición de los *P.F.F.D.*⁶; y A. Torres Queiruga más recientemente también se refiere a este contacto entre los dos autores⁷. Pero ninguno de ellos de forma suficiente, y casi sin tener en cuenta al otro autor: Comellas y Cluet. Este capítulo pretenderá también, abundar un poco más sobre esta cuestión.

A estos dos motivos se les une una tercera razón que, aunque en primera instancia pueda parecer anecdótica, después puede ser tomada como reveladora: entre los dos autores se da un cierto paralelismo en la vida pues ambos son sacerdotes, Amor Ruibal canónigo de la catedral de Santiago, y Comellas de la diócesis de Solsona. Los dos viajaron muy poco, a penas alguna salida de su tierra natal. Ambos estaban sumamente atentos a las novedades que se producían más allá de los Pirineos⁸. Los dos estaban interesados por la teología dogmática, pero Comellas después de algún tiempo de docencia en esta materia tiene que abandonar la cátedra, mientras que Amor Ruibal, aunque preparado para su ejercicio, nunca lo desempeñará.

Estos tres aspectos, nos obligan a hacer una comparación general de sus dos obras.

1. COMPARACIÓN GENERAL.

Quien lea la obra de Amor Ruibal y la de Comellas y Cluet notará en ellas un estilo de disertación bien distinto. Mientras la obra de Comellas tiene un estilo más fluido y ligero, la obra de Amor Ruibal es mucho más densa. Además el nivel de argumentación en Comellas es mucho más simple, desarrollándose de una forma un tanto superficial en la exposición y crítica; por el contrario, la obra de Amor Ruibal se introduce en niveles más profundos: su crítica, casi siempre pretende hacer ver las inconsistencias y contradicciones del sistema que expone. La filosofía de Comellas, es una continua

⁵ Cfr. A. Gómez Ledo, *Amor Ruibal, o la sabiduría con sencillez*, p. 89.

⁶ Cfr. S. Casas Blanco, «Introducción general» de los *P.F.F.D.*, I, pp. 81-83. J. L. Barreiro, sigue la Interpretación de S. Casas Blanco, cuando trata de la relación de Comellas y Amor Ruibal (Cfr. *Op.cit.*, p. 49 nota 8).

⁷ Cfr. A. Torres Queiruga, *Constitución y evolución del dogma.*, pp. 6, 22, 109, y en *Noción, religión, transcendencia.*, p. 82, nota 22.

⁸ Una bibliografía de los volúmenes contenidos en la importante biblioteca de Amor Ruibal se puede ver en los artículos ya citados de S. Casas Blanco: «El catálogo de la Biblioteca de Don Ángel Amor Ruibal». Comellas y Cluet también poseía una muy completa biblioteca, pero que desgraciadamente perdió después de su muerte un gran número de volúmenes. De lo que permanece de ella J. Sarri Muntada nos dice:

"La sed de erudición no se sacia con la recepción de las publicaciones alemanas, inglesas, francesas, etcétera, suscrito a 45 revistas teológico-filosófico-científicas; en su provista biblioteca se encuentran en 1925 más de 800 volúmenes; los nombres de sus autores patentizan la seria afición de Comellas a la ciencia; y la mayoría de ellos, llenos de notas y señales, constatan el frecuente uso; a pesar de la multitud de extracto de las obras leídas, recoge notas del movimiento protestante en Alemania, Inglaterra, Estados Unidos, sobre la masonería, de la cuestión social quedan todavía numerosos recortes de la prensa barcelonesa, otros sobre las huelgas, las reivindicaciones obreras, de la Universidades de Roma, Lovaina, Bruselas, Munich, del número de sus alumnos...J. Sarri y Muntada, «Las directrices filosóficas de A. Comellas y Cluet» en *Revista de Filosofía*, n.º 92-93, 1965, p. 87).

Un elenco bibliográfico se puede encontrar en el mismo autor, en nota de las páginas 86-87.

apelación a la evidencia objetiva⁹, y al valor de la tradición¹⁰ como transmisora de la verdad. En cambio en Amor Ruibal se recurre continuamente a la razón.

A parte de estas características externas, es sumamente interesante comparar estos dos autores, tanto para decidir si la filosofía de Comellas influyó en el pensamiento de Amor Ruibal, como para ver las soluciones de ambos autores, a una serie de problemas similares: el ideal, el problema del escepticismo y la evidencia, desde dos formas de filosofar bien distintas.

2. DEL IDEAL.

Tanto Comellas como Amor Ruibal abren sus respectivas obras con un término: el *ideal*. Este término era de uso relativamente común en el siglo XIX¹¹.

Amor Ruibal comienza su empleo del término ideal intentando diferenciar el uso que daba a esta palabra Comellas y Cluet, del significado que le va dar él. Para Amor Ruibal todo lo ideal, «envuelve y entraña», lo real:

"De ahí que no pueda contraponerse en absoluto la realidad a su ideal, ni aislarse ambos modos como estados irreductibles entre sí, cual lo hacen algunos, entre los cuales se encuentran Comellas y Cluet."¹²

¿Es cierta esta crítica y esta diferencia del uso que hacen Amor Ruibal y Comellas y Cluet, del término ideal? Veámoslo exponiendo lo que significa el ideal para cada uno ¹³.

⁹ Su concepción de la evidencia objetiva, es demasiado «visual». Para Comellas, "el entendimiento en sus afirmaciones debe fundarse en un conocimiento de contemplación [...], y en su contemplación no puede conocer sino lo que es; puesto que aquello que no es, no puede ofrecerse al entendimiento para ser objeto de su contemplación" (*Introducción a la filosofía...*, p. 12.) También se puede ver en: Cfr. *Ibidem*, pp. 64, 335. De ahora en adelante todas las citas de Comellas las haremos adaptando su ortografía a la ortografía castellana actual, de la que difiere ligeramente.

¹⁰ Comellas dentro de la más fiel ortodoxia, entiende su trabajo en continuidad con la tradición cristiana de la que no quiere separarse "El que ame la verdad y la justicia, el que desee los adelantos de la ciencia, no podrá menos de aplaudir las exhortaciones de León XIII. Respetemos y mantengamos tantas y tantas doctrinas verdaderas que nos han legado los antiguos y hagamos por aumentarlas y mejorarlas mediante nuestro asiduo trabajo y los poderosos medios de que disponemos" (*Ibidem*, p. 85.)

Las condiciones para afirmar como verdadero lo afirmado por la autoridad serán dos para Comellas: que el testificante conozca la verdad, y que haya "declarado lo mismo que ha conocido". Si se dan estas dos condiciones, podemos tener como evidente lo testificado por la autoridad (Cfr. *Ibidem*, p. 244.)

¹¹ Ideal es una palabra "particulièrement au XIX siècle" según dice A. Ricardou, en *De l'ideal. Étude Philosophique*, París 1890, p. 1. Citado por A. Torres Querluga en *Noción, religación, transcendencia*, p. 82.

¹² P.F.F.D., I, 158. También en el borrador «d» del manuscrito *El ideal y la teoría de la verdad lógico-ontológica*, Amor Ruibal escribe: "Contrapone en este libro *Introducción a la filosofía...* lo real a lo ideal como estados del hombre, y llama estado real a aquel en que este no conoce todavía el ideal de la ciencia. Denominación que difícilmente puede legitimarse como contrapuesta al estado de idealidad, porque ni el ideal puede contraponerse al estado de realidad en el sentido filosófico que acepta, ni la forma de realidad excluye de sí el ideal, antes bien lo reclama. Sólo puede tener sentido su expresión en cuanto lo real equivalga a lo imperfecto, o a la potencialidad, pero estas locuciones distan de ser sinónimas de la primera" (Citado por S. Casas Blanco, en «Introducción general» a los P.F.F.D., I, p. 83).

¹³ En esta exposición de la concepción de Amor Ruibal utilizaremos los P.F.F.D. y el escrito *El ideal y la teoría de la verdad lógico-ontológica*, redacción «f», incluida en el tomo I de la edición de S. Casas de los P.F.F.D., pp. 379-414. En adelante sólo lo citaremos por el nombre del escrito, aunque con la paginación que le asigna S. Casas al incluirlo en esta edición. Al parecer la redacción «d» que no poseemos, es la que más directamente se refiere Amor Ruibal a la concepción del ideal de Comellas. Por lo (continúa...)

El ideal en Comellas y Cluet aparecerá dentro de una disposición ternaria que a su vez se encuentra subsumida en la tríada de tesis, antítesis y síntesis, esquema que aplicará también a otras estructuras de su planteamiento¹⁴:

"La aspiración al ideal de la ciencia, junto con los hechos que la preceden y con los que la siguen, constituyen tres estados, de los cuales el primero pertenece a lo real, el segundo a la atracción ejercida por el ideal, y el tercero a la síntesis incoada de lo real con lo ideal. Por manera que en este procedimiento se encuentra la ley triádica de tesis, antítesis y síntesis."¹⁵

Ciertamente en este planteamiento del ideal, Comellas y Cluet opone ideal y real. El estado de realidad es, en este sentido, un estado en el que el hombre desconoce el ideal y por eso no lo busca. Pero después, cuando conoce el ideal siente su atracción, lo va a buscar con las condiciones y las fuerzas de su ser. Y con estas fuerzas, y a pesar de sus limitaciones, va a alcanzar el ideal, al menos en parte, superando algunas de sus limitaciones. Así pues, es en esta consideración antropológica y epistemológica que...

"El sujeto que va en busca del ideal de la ciencia puede pasar por tres estados; porque primero se halla en estado de imperfección y de ausencia de la grandeza que el ideal habría de comunicarle; podrá después sentir la atracción del ideal que se le estimula a que lo ame y lo busque, llegando por fin a alcanzarlo a lo menos en parte. Con esto se habrá verificado también una ley triádica en el sujeto que busca la ciencia, y habrá habido los tres estados siguientes: lo real, el ideal atrayente; y la síntesis incoada."¹⁶

Es en esta significación en la que Comellas emplea primariamente el término real e ideal, y es ésta la razón de su condición y exclusión. El término *realidad* y su sustantivo concreto correspondiente, *real*, no tienen el sentido que le da Amor Ruibal en su crítica. Comellas lo explica diciendo:

"En esta denominación no se da a la palabra realidad el sentido de verdad o de existencia, sino el de pobreza o defecto, por contraposición a la alta excelencia del ideal."¹⁷

Es decir, lo *real* aquí no significa existencia, no es un objeto, un *elemento* de la teoría del conocimiento que entra en relación con otro elemento de la teoría del conocimiento: lo *ideal*. Es un estado epistemológico —y antropológico¹⁸— en el que no se da conocimiento, o mejor, previo al estado

¹⁴ (...continuación)

tanto, las conclusiones vertidas aquí, serán provisionales, y necesitarán de una posterior corrección teniendo en cuenta esta redacción «d».

¹⁵ Es esta amplitud del uso de la tripartición de tesis, antítesis y síntesis, lo que llevará también a S. C. Blanco al error, ya que compara, amparándose en esta ambigüedad, el momento de realidad con el momento empírico, el de abstracción con el ideal, y el de la deducción con el del ideal atrayente, cosa que como puede verse es inconsistente; ya que supone el ideal atrayente bajo la deducción, aspectos que son completamente heterogéneos (cfr. S. Casas, *op. cit.*, pp. 82-83).

¹⁶ *Introducción a la filosofía...*, p. XVI.

¹⁷ *Demostración de la armonía ...*, p. 53

¹⁸ *Introducción a la filosofía...*, p. 1

¹⁹ El estado real tiene un carácter también personal, casi místico como refleja Comellas y Cluet en unos apuntes privados: "Durante un largo período de tiempo he vivido dedicado principalmente al estudio, sin que se me presentara el ideal de verdad que me cautivó, sin que me indujera a ir en pos de él mediante largos trabajos y sacrificios, y sin que empezara a realizarse en mí. Este es un grupo de hechos indudable; pues yo mismo lo he percibido" (*Cuaderno de Comellas y Cluet inédito*, s/p. citado por L. Rourera Farré, *Antonio Comellas y Cluet: Filósofo de Berga (1832-1884)*. El Autor, Barcelona, 1980, p. 89)

de conocimiento. Por esto, la crítica de Amor Ruibal carece en este punto de fundamento: ha confundido el *elemento* del conocimiento con el *estado* en el conocimiento al que se refiere Comellas.¹⁹

Pero además de esta significación, el ideal tiene para Comellas y Cluet un sentido teleológico, esto es, como fin postrero del cosmos, de la ciencia y de la religión.

El ideal es el fin último al que se dirige la inteligencia. Es, por decirlo de alguna manera, la verdad suprema. A esta verdad suprema se dirige el progreso de la ciencia²⁰:

"Cuanto más progresa la ciencia [...] más se acerca al ideal"²¹

Y este ideal va a coincidir con la sabiduría y el amor de Dios. Es por esto que la razón, en última instancia, no pueda oponerse a la religión por cuanto las dos, para Comellas, hacen referencia a este supremo ideal, verdad completa que es Dios²².

También la creación progresa con este dinamismo para alcanzar el ideal. La aparición de nuevos seres significa un avanzar continuo al ideal. Con la aparición de cada ser el universo pasa así de la etapa pobre, de la etapa de realidad, en la que "tenía no mas que la aptitud, la capacidad para recibir estos seres"²³, a una etapa de mayor idealidad, de mayor perfección una vez que hayan aparecido en él; aunque nunca colme la capacidad del universo para recibir más perfecciones. En sus palabras:

"Cada grado de vida que ha ido apareciendo ha dado al universo una nueva perfección y le ha hecho adelantar hacia el Ideal. Con la sucesiva aparición de los vegetales, de los animales y del hombre, el mundo ha ido caminando hacia el glorioso destino que le está reservado. Todas estas formas de vida, todas estas perfecciones no son suficientes para llenar la vasta capacidad del universo; dejan subsistente nuevos pasos hacia el Ideal."²⁴

¿Cuál será el ideal último al que se dirige la creación? Es evidente que para Comellas y Cluet ese fin, ese ideal, será el Logos, el Logos cristiano:

¹⁹ Ésta es también la crítica de L. Rourera a la noción que presenta Amor Ruibal del *ideal* de Comellas: "el primer estado de Comellas se denomina «lo real» en el sentido que otros autores lo contraponen a otro más perfecto que viene después en el proceso. es la tesis a la que seguirá la antítesis, pero no significa que el «ideal» de la ciencia no incluya realidad, tomando esta palabra en sentido más propio y corriente. Pero una lectura superficial como debió ser la de Amor Ruibal, hace poco inteligible el sentido de «lo real» que Comellas sigue usando a través de la obra como ha explicado en el primer libro" (L. Rourera, *Op.cit.*, pp. 90-91).

²⁰ Cfr. *Demostración de la armonía...*, p. 371.

²¹ *Ibidem*, p. 80.

²² Para Comellas, siguiendo las consideraciones del Concilio Vaticano I, que veíamos anteriormente, no hay oposición entre ciencia y religión "Indagando cuidadosamente cual es el objeto de la fe católica y cual es el de la ciencia, vemos que de entrambas lo es la verdad; que la verdad es lo que profesa la religión católica y la verdad es lo que la ciencia alcanza. Fijándonos en el principio de contradicción, evidente, universal y necesario, descubrimos la imposibilidad de que existan dos verdades opuestas. Y con esto llegamos al resultado evidente de que entre el objeto de la fe católica y el de la ciencia no puede existir conflicto alguno" (*Ibidem*, p. 1).

²³ *Ibidem*, p. 195-196.

²⁴ *Ibidem*, p. 211. ¿Cuál es la diferencia de esta concepción con el evolucionismo, puesto que admite la aparición sucesiva de las especies? El problema y la polémica central entre el evolucionismo y el creacionismo no reside en la aparición sucesiva de las especies, sino en cómo vienen a la existencia estas especies. Para el creacionismo, éstas son creadas; para el evolucionismo —transformismo en el lenguaje de la época— provienen unas de otras por *transformaciones*. Este aspecto, que liga *esencialmente* unas especies con otras es lo que horrorizaba tanto a los creacionistas —más o menos escolásticos—. Si a este se le añade que las especies vivas proceden de lo inerte, al horror del evolucionismo se hace mayor. Y es por esto también la importancia que adquiere para los creacionistas la demostración de la falsedad de la generación espontánea.

"Cristo, que es el Verbo unido personalmente a esta naturaleza humana, es el comienzo y ejemplar divino del último resultado de la dirección al Ideal."²⁵

En Amor Ruibal, el término *ideal* también es equívoco. Como él mismo hace ver en la primera nota que aparece en los *P.F.F.D.* y en la que precisamente critica la concepción de Comellas, el término *ideal* tiene para él ya de momento una doble acepción. La primera, clásica, que procede de Platón. En esta acepción, ideal viene a ser "el contenido de la idea"²⁶. Esto es, lo ideado por la idea. Es en esta acepción que el término ideal, por lo tanto, estará referido siempre a un objeto, a algo real, y es aquí donde se articula la crítica a Comellas, que como hemos visto, carece de fundamento.

El otro sentido del término *ideal* se refiere a un "dinamismo psíquico, un tipo de aspiración"²⁷, esto es, la pretensión de una teoría de realizarse en sistema. A su vez éste es dividido en dos partes: dependiendo del objeto de este dinamismo:

1º "elaborar psicológicamente un ejemplar abstracto del mundo",

2º "conseguir sobre lo real un ejemplar del mundo"²⁸

Pero cuidado con este pasaje, ya que lo que aquí se refiere como segunda acepción del término ideal es lo subrayado: elaborar psicológicamente, *conseguir*.

En realidad, en este párrafo, Amor Ruibal mezcla la primera acepción y la segunda. La primera como objeto: el ideal como lo ideado de la idea, y el ideal como ejemplar arquetípico. Y por otra parte la segunda acepción, el ideal como pretensión de teoría.

En resumidas cuentas, Amor Ruibal va a hablar en tres sentidos de *ideal*: primero, el ideal como aspiración, como pretensión de sistema, así hay que entender los pasajes en que se refiere a «el ideal de la ciencia» o cuando se refiere a «ideal humano», «ideal del conocer humano»²⁹. En esta acepción también podríamos incluir el término ideal que aparece al comienzo del tomo VIII:

"Todo Ideal, en cuanto haya de considerarse científicamente, es objeto de una teoría o sea de un cuerpo doctrinal expositivo de los principios y conclusiones que a él conducen"³⁰

El ideal, así pues, es una especie de sistema de conocimiento, inferior en un grado a la forma ya elaborada de la teoría.

El segundo y tercer sentido del término *ideal* están hasta cierto punto vinculados. Aquí, el significado del ideal viene a ser definido en el escrito *El ideal y la teoría de la verdad lógico-ontológica*. Dice Amor Ruibal:

²⁵ *Ibidem*, p. 211.

²⁶ *P.F.F.D.*, I, p. 157 nota.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*. El subrayado es nuestro.

²⁹ Cfr. *P.F.F.D.*, I, cap. I. El término *Weltanschauung* con el que lo compara A. Torres Queiruga (*Constitución y evolución*., p. 22 nota 97), me parece excesivamente amplio, ya que sobrepasaría la concepción filosófica o científica del mundo, que es según parece, lo que quiere expresar Amor Ruibal.

³⁰ *P.F.F.D.*, VIII, p. 5.

"Entendemos por ideal la norma y ejemplaridad suprema que preside a la constitución y conformación de la naturaleza, que origina y regula las evoluciones de todo ser contingente en el tiempo y en el espacio, y a cuya completa realización en sí mismo tiende cada una como a su razón final."³¹

Esto es, el ideal es el ejemplar, el arquetipo de las cosas reales —tanto en acto como posibles—. Este ideal se desdobra en los dos sentidos que hemos apuntado (véase la página 44): el ideal referido a Dios y a la cosa. El ideal referido a Dios como idea del ejemplar³², y referido a la cosa como ejemplar.

Será este ideal el que nos lleve a Dios. Partiendo de la multiplicidad de las criaturas y el ideal que se haya en todas ellas,

"...por analogía nos conducen a aplicar a Dios las mismas perfecciones, y, por lo mismo, apoyados en las propiedades entitativas de la criatura, alcanzamos por deducción la existencia y propiedades del Hacedor. La unidad, la verdad, la bondad de las cosas limitadas y finitas ofrecen a nuestro espíritu la consideración de un ideal y de un ser infinito que lo produce"³³

Será pues este aspecto, la multiplicidad del ideal en las criaturas, el que nos lleve a considerar la necesidad de un ideal supremo. Más aún si cabe, cuando en el hombre encontramos dos ideales uno natural y otro sobrenatural, y

"...el término objetivo del Ideal natural y sobrenatural no es ni puede ser más que uno mismo, Dios."³⁴

Aunque desde luego, los matices y elementos que Amor Ruibal trata del ideal en este trabajo, y en general en toda su obra, son mucho más diversos y ricos, los que aquí hemos expuesto nos sirven para comparar sumariamente el concepto de ideal en Comellas y Amor Ruibal.

Aparte de la mala comprensión y crítica que realiza nuestro autor a Comellas, podemos concluir que los conceptos de ambos son bien diferentes: mientras que ideal en Comellas adquiría el carácter de estado epistemológico, en Amor Ruibal el que predomina va a ser el ideal como *ejemplar*, sin olvidar el otro significado que hemos educido, el ideal como sistema o intento de sistema. Sin embargo hay otro elemento que les hace similares en sus planteamientos: en ambos, el *ideal* último hacia lo cual todo tiende y que corresponde al ideal supremo es Dios. Aunque desde sistemas con desarrollos distintos, las filosofías de Comellas Cluet y Amor Ruibal, vienen determinadas por su carácter teocéntrico.

3. SOBRE EL ESCEPTICISMO Y LA EVIDENCIA.

Más interesante si cabe que la controversia del ideal, son los temas de la evidencia y el escepticismo. Aunque a este respecto, Amor Ruibal no cita explícitamente a Comellas, resulta evidente

³¹ *El ideal y la teoría de la verdad lógico-ontológica*, p. 381.

³² La distinción entre *idea* y *ejemplar* puede verse en *El ideal...*, p. 384.

³³ *Ibidem*, p. 385.

³⁴ *Ibidem*, p. 389.

que por debajo del planteamiento del autor compostelano sobre el escepticismo van a estar las consideraciones de Comellas; también la crítica que va a hacer Amor Ruibal a la evidencia objetiva parece dirigida contra el filósofo de Berga, al menos en parte.

Comellas y Cluet va a distinguir dos clases de escepticismo, según se puede ver en el **Mapa Conceptual 1** (página 59). Primeramente distingue entre escepticismo espontáneo y el reflejo o científico. El escepticismo reflejo se diferencia del espontáneo en que se produce en un segundo momento, después del asentimiento primero. En cambio, en el escepticismo espontáneo no se da el asentimiento primero.

El escepticismo reflejo a su vez se subdivide con respecto al objeto en universalísimo, universal y particular; y con respecto al sujeto según los grados de duda y si es puro o mixto. El escepticismo universalísimo dudaría de todo: de todas las cosas, y en todos sus aspectos, tanto si son fenómenos como si son nóúmenos. Es el más alto grado de escepticismo. A éste le seguiría el escepticismo universal que recaería sobre todas las cosas pero no sobre todos sus aspectos ya que sólo duda del nóúmeno pero no del fenómeno. Y por último está el escepticismo particular que duda sólo de algún aspecto. O duda sobre lo suprasensible: la razón, la inteligencia, pero no sobre lo sensible o empírico; o duda sobre el valor de verdad de los documentos históricos; etcétera.

En cuanto a la clasificación del escepticismo según el sujeto podemos considerar dos tipos. El primero respecto a los grados de duda yendo del grado mayor de incertidumbre, en el individuo que no se adhiere a ningún extremo más que a otro; al grado menor de inseguridad, en el que se adhiere a un extremo pero con duda y vacilación. Y la segunda clasificación del escepticismo respecto al sujeto lo divide en puro: cuando no se busca ninguna forma para superarlo, permaneciendo en él continuamente; y en mixto: cuando se es escéptico respecto a unas cosas y dogmáticos respecto a otras.

Amor Ruibal hace prácticamente la misma clasificación del escepticismo cómo se puede ver en el **Mapa Conceptual 2** (página 60). Previo a éste, distingue entre el agnosticismo dogmático, es decir el que niega que se pueda llegar a un conocimiento cierto sobre la realidad; y el agnosticismo escéptico, esto es, el escepticismo, que duda sobre la certeza de la percepción.

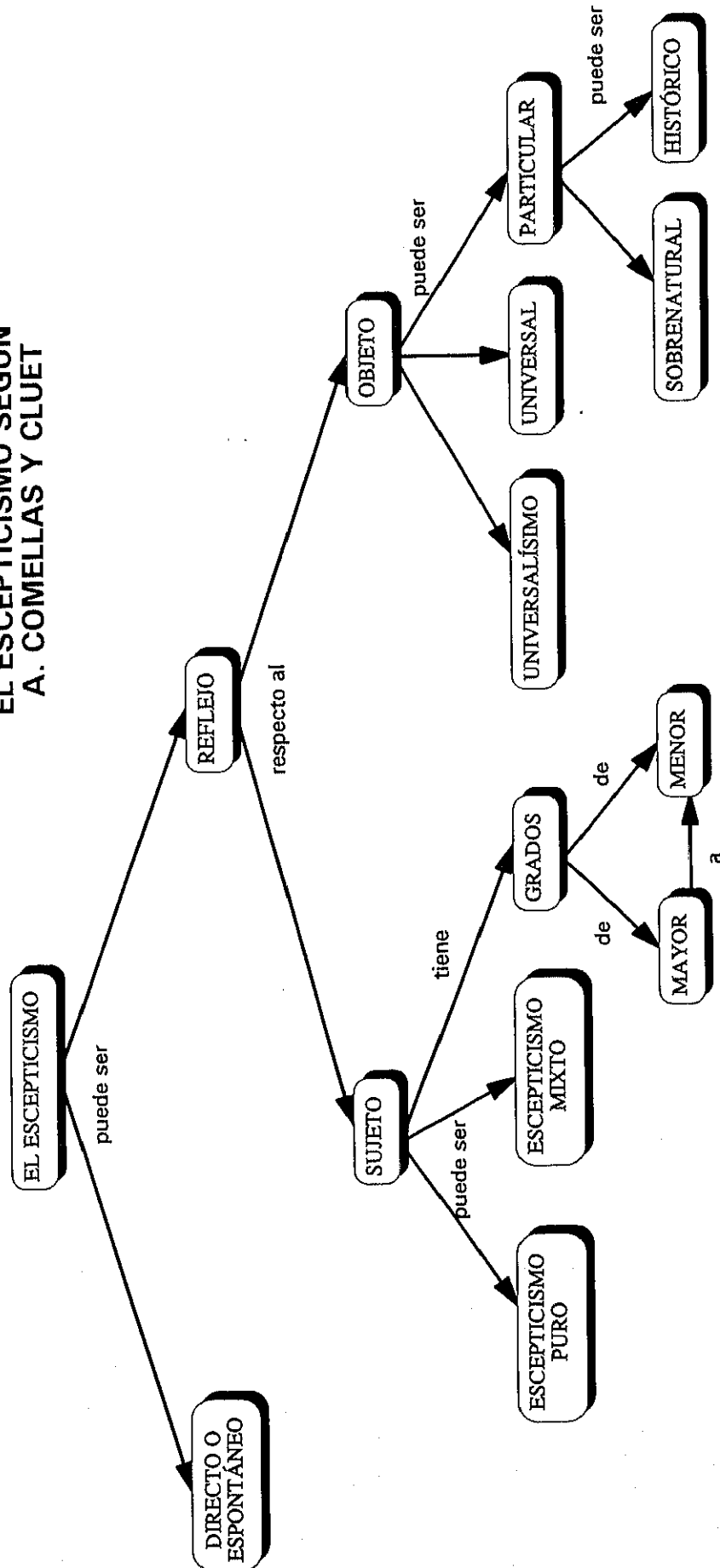
Ya en el ámbito del escepticismo, el canónigo gallego lo clasifica en directo y reflejo, coincidiendo en sus caracteres con los dados por Comellas y Cluet. A su vez, el escepticismo reflejo lo divide en dos:

"...en cuanto recalga en la realidad objetiva, o sobre la verdad subjetiva de la percepción."³⁵

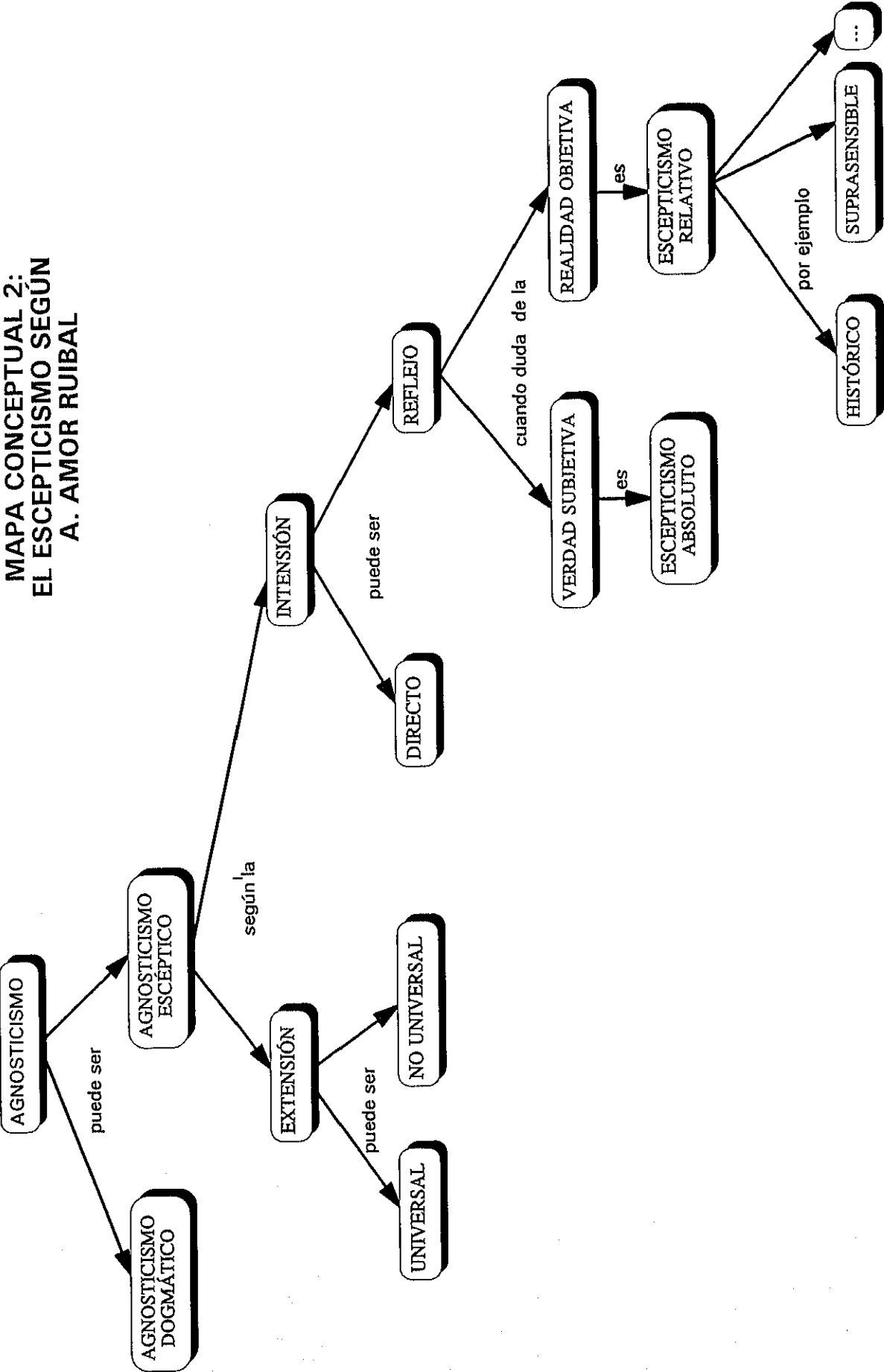
Por la extensión, el escepticismo puede ser universal y no universal.

³⁵ P.F.F.D., VIII, p. 23, nota.

MAPA CONCEPTUAL 1: EL ESCEPTICISMO SEGÚN A. COMELLAS Y CLUET



MAPA CONCEPTUAL 2:
EL ESCEPTICISMO SEGÚN
A. AMOR RUIBAL



Después de tratar en el texto del escepticismo absoluto y relativo, en la nota de la página 25 vuelve a tratar el escepticismo relativo mencionando dos tipos: el que duda de la verdad suprasensible y el que duda de la verdad histórica³⁶.

Como se ve, ambos esquemas sobre el escepticismo coinciden en gran medida, y los *tipos* de escepticismo que menciona Amor Ruibal, son prácticamente los mismos que los que definía Comellas y Cluet.

Otra posible referencia a la obra de Comellas y Cluet la encontramos ahora en la crítica al escepticismo. Amor Ruibal en una extensa nota³⁷ va a criticar las refutaciones que se suelen hacer al escepticismo. Dos de esas críticas parecen referirse a Comellas. Aunque también es posible que la similitud de ambos esquemas proceda de su común formación escolástica³⁸.

El filósofo de Berga, va a rebatir el escepticismo, primero como escepticismo universalísimo; y después el escepticismo universal y relativo en cuanto reducibles a este primero.

El escepticismo universalísimo, aunque se considere que duda de todo, no es así, ya que deja cosas fuera de la duda; no puede evitar caer en la evidencia de los fenómenos mismos. Estos escépticos admiten los fenómenos aunque no su coincidencia con la realidad de las cosas. Además el escepticismo universalísimo siendo sistema, afirma que duda de todo, pero para Comellas y Cluet dentro de esa duda universal no entra el propio sistema escéptico. Así los escépticos afirman estar ciertos de los razonamientos hechos por ellos y que les conducen a la duda.

De todo esto resulta que el escepticismo universalísimo deja de serlo reduciéndose simplemente a un escepticismo universal o relativo. En conclusión de Comellas:

"Todo escepticismo, para ser consecuente, debiera ser universalísimo, extendiéndose a todas las cosas, y a todos sus aspectos; y semejante escepticismo no lo ha profesado nadie [...] tal como es profesado el escepticismo, nunca es universalísimo, siempre se reduce a ser universal o particular. Y cabalmente en eso consiste su inconsecuencia."³⁹

A esta crítica se referirá Amor Ruibal en la extensa nota que ya hemos indicado. Para Amor Ruibal esta impugnación no es válida ni para el escepticismo relativo, ni para el escepticismo absoluto.

No es válida para el escepticismo absoluto porque éste no puede tener ni tiene teoría. El escepticismo absoluto no se puede impugnar, sólo se puede argumentar ante un no escéptico.

Tampoco va a ser válida contra el agnosticismo relativo, ya que en éste la duda universal no es tanto procedimiento como conclusión. Por eso no excluye ni tiene que excluir los principios y los fenómenos de los que deduce su conclusión. Pero en este caso la conclusión es que no se llega a la verdadera realidad. Esta conclusión, aunque para Amor Ruibal sea una consecuencia falaz, es completamente sostenible.

³⁶ Cfr. P.F.F.D., VIII, p. 25, nota.

³⁷ P.F.F.D., VIII, p. 29 y ss., nota.

³⁸ A. Torres Queruga, *Comunicación privada*.

³⁹ *Introducción a la filosofía...*, p. 316 y Cfr. *Ibidem*, p. 317.

Otra de las críticas que realiza Comellas al escepticismo, es que el hombre de manera natural y espontánea está cierto de las cosas⁴⁰. Sólo en un segundo momento y de manera forzada llegan los escépticos a dudar de todo. Así los discípulos de Pirrón y de la Academia Media, aunque pretenden dudar absolutamente de todo, muchas veces se ven llevados a la certeza por el instinto natural⁴¹. Además para el filósofo de Berga, el escepticismo va *contra natura* porque

"...lastima [...] la dignidad del hombre, en cuanto le presenta obrando de un modo opuesto a la armonía intrínseca y extrínseca del mismo, a la que debe haber, ya entre los varios elementos y actos del hombre, ya entre el hombre y los demás seres del universo."⁴²

Para Amor Ruibal este argumento no es válido contra el escepticismo, ya que tanto éste como el dogmatismo afirman que los actos *directos* nos llevan al hecho del conocimiento, pero es en el segundo momento, en el momento *reflejo*, cuando el escepticismo formula su duda refleja sobre *el hecho del conocimiento*. Y es aquí donde este argumento manifiesta una petición de principio⁴³.

Otro aspecto a tener en cuenta dentro del escepticismo es la significación que ambos, Comellas y Amor Ruibal, dan a la duda metódica como real o hipotética, así como, si es válida para el proceso del conocimiento o no.

La duda metódica es para Cluet una duda escéptica⁴⁴, por las siguientes razones: es una duda real, no es ficticia⁴⁵; además, Descartes usaría argumentos que los escépticos emplearon, bien para llegar al escepticismo, bien para permanecer en él. Otra razón es que se trata de una duda que pretende ser universal en su alcance. Por lo tanto, la crítica a la duda de Descartes será la que antes veíamos en la duda universal añadiéndose ahora el argumento de que Descartes para llegar a su duda metódica había puesto en cuestión muchos conocimientos evidentes.

Así mismo, Descartes entra en una contradicción, al excluir de la duda universal al *cogito*, que considera como la única verdad absolutamente incuestionable, e incluyendo en la duda, el mundo exterior percibido por los sentidos, lo apercibido por la inteligencia, y los hechos; todo lo cual para Comellas tiene el mismo carácter evidente que el *cogito*⁴⁶. A esto añade el teólogo de Berga, otras razones de distinto tipo, como por ejemplo, quien se entrega a la duda universal ha de dudar también de las verdades

⁴⁰ Para Comellas "nadie practica un escepticismo espontáneo, no sólo universal, pero ni siquiera extendido a la totalidad de uno de los tres momentos científicos. Hasta los escépticos revelan de mil maneras la certeza que tienen cuando obran espontáneamente o directamente, cuando no tienen ocasión de reflexionar sobre sus actos, y de dar entrada a sus preocupaciones filosóficas" (*Ibidem*, p. 302). Luego, pasará a demostrar esto con los ejemplos de Pirrón, Kant y Ausonio Franchi.

⁴¹ Cfr. *Ibidem*, p. 311.

⁴² *Ibidem*, p. 381. Además de estos argumentos contra el escepticismo, Comellas y Cluet critica las demostraciones del escepticismo basadas en la evolución de la ciencia, y en la consideración relativa de nuestro conocimiento. Contra el primero, basándose en el axioma que una verdad no puede oponerse a otra verdad, dirá que el progreso de la ciencia nunca ha destruido ninguna teoría verdadera. Con respecto a la segunda Comellas va a desarrollar una extensa argumentación para demostrar que a pesar del relativismo que media entre nosotros y las cosas, se puede hablar de un conocimiento de las cosas (Cfr. *Ibidem*, p. 371).

⁴³ Hay que indicar, sin embargo, que este argumento aparece en el manuscrito tachado con una línea vertical. Quizá porque en el fondo, va contra una de sus tres verdades, concretamente la que afirma la "*aptitud mental para conocer la verdad*" (P.F.F.D., VIII, p. 40) y también: Cfr. P.F.F.D., VIII, p. 55-56.

⁴⁴ Comellas y Cluet tratará la duda metódica cartesiana en los siguientes apartados de su *Introducción a la filosofía...*: libro II capítulo VII y libro III capítulo III.

⁴⁵ Cfr. *Ibidem*, p. 61.

⁴⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 64.

de la tradición y de la fe católica⁴⁷. Además, ni la duda parcialmente universal de Descartes, ni la absolutamente universal sirven para un mayor avance hacia la ciencia. En términos generales, se puede afirmar, que para Comellas, la duda no es necesaria para el conocimiento⁴⁸. Puede existir, pero de manera accidental:

"Si no hemos de admitir la duda universal, ni la escasamente limitada de Descartes, ¿habremos de dudar a lo menos de todo lo que sea objeto de nuestra imaginación ¿Será necesaria esta duda para que investiguemos los objetos con mayor detención y amplitud, y para que nos acerquemos más al Ideal de la ciencia? Después de haber meditado sobre esta cuestión creemos que no ha de ser resuelta en sentido afirmativo. Ante todo pensamos que para investigar no es necesaria la duda tocante al objeto de investigación."⁴⁹

Para Amor Ruibal, sin embargo, la duda metódica de Descartes puede considerarse de dos formas: como duda hipotética o como duda real.

Si la consideramos como duda real, nos llevará al escepticismo absoluto. Coincidirán, entonces, Comellas y Cluet y Amor Ruibal en las consecuencias de la duda cartesiana: su duda metódica, aunque pretenda ser provisional, «se convierte en perpetua», no pudiéndose salir de ella. Y si se admitiese algo fuera de esa duda, ya dejaría de ser absoluta.

El *cogito*, en este caso, sería un razonamiento deductivo que mantiene como premisas el yo, y el acto de pensar; siendo incompatibles, por otra parte, con el hecho de la duda universal. Además subrepticamente se han admitido en el *cogito* las tres verdades que propugna Amor Ruibal⁵⁰. En definitiva, si la duda metódica cartesiana fuese una duda real como admite Comellas, entraría en las inconsecuencias de que habla este autor refiriéndose al escepticismo absoluto.

Pero la duda cartesiana, para Amor Ruibal, puede también entenderse como duda hipotética. El *cogito* se convierte en una verdad intuitiva⁵¹, siendo entonces lo problemático, el paso de la evidencia subjetiva del *cogito* a la evidencia objetiva de las ideas.

Por otra parte, frente a Comellas que niega la necesidad de la duda en el quehacer científico, Amor Ruibal, por el contrario, afirma una duda válida: la *duda metódica o hipotética*. En la concepción de Amor Ruibal, junto a las tres verdades evidentes, es necesaria la duda hipotética para legitimar el paso de la evidencia a la certeza. El carácter evidente de estas tres verdades *no demuestra* el carácter objetivo de las percepciones. Será necesario:

"...suspender el juicio sobre esa realidad mientras no se demuestre reflejamente, que es el objeto que se intenta, o sea la condición de no dar por definido lo que se intenta definir.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 54.

⁴⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 69.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 67. El subrayado es nuestro.

⁵⁰ Amor Ruibal considera que hay tres verdades que no se pueden obviar ni poner en duda. Estas son: "el hecho primero, la propia existencia; el principio primero, principio de no contradicción; la condición primera, o aptitud mental para el conocer la verdad" (P.F.F.D., VIII, p. 40) Estas tres verdades que son evidentes por sí mismas, y no necesitan ninguna demostración, son la condición de posibilidad de todo conocimiento frente al escepticismo (Cfr. P.F.F.D., VIII, p. 57 y ss.).

⁵¹ Amor Ruibal criticará que el *cogito ergo sum* sea considerado por Descartes como el principio primero para fundamentar la certeza, ya que depende lógicamente de los principios ya señalados en la teoría de la triple verdad. El *cogito* "supone siempre la verdad del principio de contradicción, y la del concepto abstracto [...] el que piensa existe, además de apoyarse en la rectitud cognoscitiva del entendimiento" (P.F.F.D., VIII, p. 44).

Es ésta la condición misma de la duda metódica legítimamente entendida; y ello constituye la actitud del espíritu para probar reflejamente y de una manera lógica la verdad de carácter objetivo."⁵²

De este modo aparece de forma clara la diferencia entre el realismo ingenuo o dogmático de Comellas y el de Amor Ruibal. Mientras el primero niega la duda cartesiana o hipotética —es decir niega la filosofía moderna—, el segundo la acepta, eso sí, sin quedarse en ella y superándola.

La duda nos introduce el tema crucial en el que se diferenciarán más, si cabe, la filosofía de Amor Ruibal y Comellas, y que da la nota una vez más de sus diferentes realismos: el problema de la evidencia.

Para Comellas, es muy claro que...

"...lo evidente es lo verdadero"⁵³

Para demostrarlo, primeramente, se apoya en la tradición filosófica de la que se siente deudor. Según Comellas, para San Agustín el principio de certeza reside en la evidencia objetiva. Otrosí, dice Comellas de Santo Tomás ⁵⁴ para quien la certeza ha de provenir o de su evidencia objetiva, como ocurre en la ciencia; o de su verdad, como ocurre con la fe. Es decir, Comellas y Cluet presenta como argumento de autoridad a favor de la evidencia objetiva el que

"...Aristóteles, San Agustín y Santo Tomás, los tres genios de la antigüedad griega, de los Santos Padres, y de la Escolástica, enseñan que el principio de la certeza consiste en la evidencia objetiva. En las escuelas cristianas son innumerables y distinguidos los filósofos y teólogos que han seguido sus pisadas. ¡Cuánto peso de autoridad a favor del criterio de la evidencia objetiva, además de su propia claridad, que ya por sí sola induce a aceptarlo!"⁵⁵

Además de esta razón de tipo externo, el filósofo de Berga, aducirá más adelante, otra de tipo interno. Lo evidente, además de la visión del objeto, conlleva la visión de su realidad. Observamos un libro, en ejemplo de Comellas, y al mismo tiempo vemos su realidad. Esto se verificará tanto con los objetos reales y como con los principios considerados como evidentes:

"...sean hechos o principios, se verifica igualmente tratándose de lo evidente, veo que es una realidad, también veo que lo es lo evidente en general. Contemplo esto que llamamos lo evidente, y veo que es cosa aprehendida, alcanzada y por lo tanto cosa real."⁵⁶

⁵² P.F.F.D., VIII, pp. 61-62.

⁵³ *Introducción a la filosofía...*, p. 221.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 255. Por las citas y menciones que hace el autor de Berga a los filósofos escolásticos, siempre en sentido positivo y encomiástico, podríamos considerarle como un autor escolástico (Cfr. *Demostración de la armonía...*, p. 84 y *Introducción a la filosofía...*, p. 140, 256 y s.). De la misma opinión es A. Munárriz que dice de él: "tiene Comellas a grande honor el haber seguido los rayos de luz de aquellos faros esplendentes de la teología católica, que son los autores escolásticos [...]"

Y si queremos clasificar más especialmente al teólogo de Solsona entre los escolásticos, debemos señalarle un puesto entre los tomistas y con no pocos ribetes suarecianos" (A. Munárriz, *Op.cit.*, p. 182).

⁵⁵ *Introducción a la filosofía...*, pp. 256-257.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 335.

Quien lea la obra de Comellas, se le hará, además, patente este carácter de la evidencia objetiva como principio de la certeza o verdad. Para demostrar un hecho no hace falta sino que sea evidente, y con esto demostrará su verdad⁵⁷.

Cuando tratábamos el tema del escepticismo, el argumento que estaba por debajo de toda su crítica no era más que éste: ¿cómo podemos poner en duda lo evidente? Lo que aparece ante nosotros no tiene más remedio que ser real si es evidente.

En Amor Ruibal el tema de la evidencia se trata de manera diferente. Como hemos visto en su concepción sobre la duda metódica, Amor Ruibal admite una evidencia inmediata que recae sobre las tres verdades⁵⁸; pero a su vez observa la necesidad de fundar críticamente una teoría de la evidencia objetiva, ya que para él al contrario que Comellas:

"...lo evidente, por serlo, no equivale a ser verdadero"⁵⁹

Considerando la concepción de Comellas aunque sin mencionarla, criticará la teoría de la evidencia objetiva como resultante de la teoría que cree la posibilidad de una intuición absoluta del ser de las cosas, como ocurre en la teoría platónica de las ideas, en las teorías platonizantes, y en la teoría aristotélica sobre las esencias⁶⁰. En estas teorías se da, según Amor Ruibal, una absorción del elemento lógico sobre el psicológico.

Para Amor Ruibal, la evidencia objetiva:

"...no es ni puede ser otra cosa que la correspondencia de lo real con la evidencia subjetiva, o la correlación de la evidencia subjetiva con la del orden objetivo."⁶¹

Pero el problema filosófico está en cómo pasar de la evidencia subjetiva a la evidencia objetiva, cómo pasar de lo subjetivo a lo objetivo. Este salto entre lo objetivo y lo subjetivo cuando se realiza es debido o bien ...

"...por simple y gratuito postulado"⁶²

o bien deduciendo lo objetivo de lo subjetivo, lo cual...

⁵⁷ Aunque para Comellas la evidencia y la certeza son dos hechos distintos y separables, ya que podemos encontrar hechos ciertos que no sean evidentes. En palabras de Comellas: "La evidencia y la certeza, son dos hermanas en cuya fisonomía se descubren multiplicados rasgos de su origen común: que viven entre sí en alianza estrechísima y se ayudan mutuamente, pero conserva, no obstante, cada una de ellas su fondo propio, su naturaleza especial, no siendo posible el confundirlas sin llevar la perturbación sobre toda la Ideología. [...]"

Cuando ellas se asocian y trabajan de consuno para establecer con la verdad una comunicación que les es solidaria, constituyen la *ciencia*; pero si la segunda ha de obtener por otro medio el mismo resultado, sin poder contar con el auxilio de su compañera, se le bautiza entonces con el título más modesto de *sentido común*" (A. Comellas y Cluet, «Análisis del acto de fe» ed. cit., citado en el artículo de A. Munárriz, en *op. cit.*, p. 155).

⁵⁸ P.F.F.D., VIII, p. 234.

⁵⁹ P.F.F.D., VIII, p. 234.

⁶⁰ En efecto Comellas había escrito: "El hombre conoce la existencia y la naturaleza de ciertas sustancias, como también muchas cosas en sí, y no está limitado a las apariencias.

En el momento empírico y en el deductivo conocemos la existencia de ciertas sustancias" (*Introducción a la filosofía...*, p. 374).

⁶¹ P.F.F.D., VIII, p. 236.

⁶² *Ibidem*.

"...se hace un tránsito ilógico e injustificable del sujeto al objeto, de la idea a la cosa."⁶³

Amor Ruibal llega a la radicalidad de su crítica cuando considera que, en sentido estricto, no hay evidencia objetiva posible; toda evidencia por ser factor de la certeza es esencialmente subjetiva. Con lo cual el canónigo gallego ha minado los cimientos del sistema de Comellas: la evidencia objetiva nunca podrá dar lugar a la verdad. Y parece también, que es al argumento de autoridad que esgrimía Comellas como garantía de su teoría de la evidencia, al que se refiere Amor Ruibal cuando dice:

"Este carácter subjetivo de la evidencia, y por lo tanto su valor puramente lógico, es reconocido explícitamente por escolásticos de nota."⁶⁴

Y es que para Amor Ruibal el problema crítico del conocimiento no tiene solución posible ni en el plano lógico —como intenta Comellas— ni en el plano psicológico, sino en el plano metafísico. Para el filósofo gallego, la vinculación del sujeto-objeto es previa a cualquier problema crítico, y se da en lo que llama en su filosofía *momento prelógico*. La distinción de sujeto y objeto es una distinción posterior que se dará en el *momento lógico*. He aquí su solución a la radical distinción de la filosofía moderna, entre sujeto y objeto.

En resumidas cuentas, haciendo una valoración de lo que acabamos de exponer sobre el escepticismo y la consideración de la evidencia objetiva de estos dos autores, vemos que Comellas es realista pero de un «realismo ingenuo» en el que la realidad de los fenómenos no aparece cuestionada. No así Amor Ruibal, realista eso sí, y a ultranza si se quiere, pero después de haber pasado por la prueba de fuego de la filosofía crítica —que en definitiva es toda la filosofía moderna— y darse cuenta de su incapacidad de generar una filosofía que en última instancia no caiga en el escepticismo, si no se presupone la vinculación correlativa entre el sujeto y el objeto de conocimiento.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ P.F.F.D., VIII, p. 237.

SECCIÓN II

EL MODERNISMO:

UNA RESPUESTA A LA

CRISIS

CIENCIA-RELIGIÓN

Si hemos tratado hasta el momento de la preocupación de Amor Ruibal por la ciencia y su coexistencia con la fe que profesaba, vamos a estudiar ahora su postura frente a otra polémica más grave para la Iglesia: el modernismo. Esta polémica adopta los aires de una crisis. Una crisis profunda de la Iglesia, que en su confrontación con el mundo moderno se jugaba su propia identidad.

En efecto, la controversia ciencia-religión, era una controversia, hasta cierto punto, externa a la Iglesia, en la que entraban en confrontación, por una parte, la religión y el método metafísico-teológico; y por otra, los nuevos descubrimientos y el método científico; y en la que el objeto de discusión era la distinta visión del mundo y las cosas.

Pero con la crisis modernista, el enemigo se introduce en casa. La ciencia, ciencias humanas sobre todo: historia, psicología, sociología, empiezan a explicar las realidades eclesiales. La Sda. Escritura, la Cristología, el dogma, los sacramentos, la fe¹, y la Iglesia, empiezan a ser considerados como objeto de estudio científico. Y todo ello, desde la dicotomía de lo natural y lo sobrenatural, lo que será uno de los mayores motivos de preocupación de la Iglesia y provocará su reacción.

El estudio de las realidades que son presentadas como sobrenaturales por la Iglesia, los nuevos investigadores, lo realizan haciendo ἐποχῆ, de la sobrenaturaleza de estas realidades: la Biblia es estudiada desde la historia de las formas y los géneros literarios, la cristología se ve reducida a vida de Jesús, los sacramentos y el dogma son explicados por su devenir histórico, la fe no es más que un fenómeno psicológico, y la Iglesia será ahora vista como una organización social.

Es por todo ello que la crisis modernista puede ser considerada como sucesora de la polémica ciencia y religión, no sólo en el tiempo, sino también lógicamente, pero con el agravante de introducir en el seno de la Iglesia la dicotomía ciencia-fe.

La obra de Amor Ruibal se sitúa cronológicamente en las postrimerías de esta crisis. Su primer tomo es, recordémoslo, de 1914. Pero por su preocupación y, como veremos, por sus contenidos, podemos ubicarla en el arco de tiempo que comprende ambas polémicas. Es, y creo que podemos decirlo con esta radicalidad, una obra que se sitúa en el seno mismo de esta crisis². En el seno, es decir, en el medio de la crisis, en tanto que pretende contestar sus aspectos problemáticos; pero en el seno, también, en cuanto se atiene en las bases y presupuestos filosóficos de esta crisis. No sin razón, su obra se titula *los Problemas Fundamentales de la Filosofía y el Dogma*.

Ya cuando Amor Ruibal daba a conocer su obra al público a través de unas notas divulgativas, escritas por él, anunciaba entre los temas de su obra, la exposición y crítica de los sistemas modernos en tanto que vinculados a la dogmática. Dice así Amor Ruibal:

"Las teorías modernas y sus relaciones con la Dogmática, desde el kantismo y el neokantismo en sus varias formas, las escuelas trascendentales, con las suyas y las fases agnósticas, hasta las últimas manifestaciones del pragmatismo europeo-americano con las derivaciones del modernismo y demás

¹ Como veremos, James en *Las variedades de la experiencia religiosa*, realiza un estudio del fenómeno religioso desde la psicología, con el fin último de fundamentar una ciencia de las religiones. Para lo cual fija el fenómeno religioso en la experiencia de algo que siendo real o ideal, sólo puede ser estudiado en cuanto origen de un sentimiento subjetivo.

² Esto también lo indica A. Torres Queiruga cuando dice: "... Amor Ruibal vivió con especial lucidez esa crisis, aunque su estilo se lo haya podido muy bien ocultar a muchos. De modo que, en el fondo, su obra puede muy bien ser considerada como el intento de buscarle una salida. La realidad de su intento —superior a la de Maréchal y quizá sólo comparable a la de Blondel— aparece en la imperiosa necesidad que siente de romper con la tradición escolástica y de buscar una fundamentación nueva para una época nueva" (*Constitución y evolución del dogma*, p. 35. Cfr. *Ibidem*, p. 11 y 22).

variantes filosóficas o filosófico-religiosas, halláranse en esta obra magistralmente expuestas, estudiadas e impugnadas."³

Repárese en lo siguiente: Hay dos corrientes modernas en las que Amor Ruibal va a hacer especial hincapié. El kantismo y sus derivaciones: neokantismo y transcendentalismo, y el pragmatismo que lo considera el fundamento filosófico del modernismo.

Esto último se hace más evidente en la siguiente *octavilla* en la que presenta el volumen II de su obra:

"El Pragmatismo aparece ahí estudiado con especial amplitud, como lo requiere su carácter de actualidad dominante y ser cimiento y base del llamado Modernismo, que no es sino una modalidad o forma aplicada de las ideas pragmatistas, a las cuales debe reducirse aquél siempre que se trate de refutarlo seriamente y como sistema."⁴

También se encuentra explicación al estudio que de la mística y la oración realiza Amor Ruibal, en tanto que centro de atención del modernismo:

"El Intuicionismo místico, en todas sus variedades y aspectos, del cual viene abusando el Modernismo y donde pretende descubrir (lo mismo que en la psicología de la oración) abundantes elementos para la teoría de la subconsciencia, halláranse también expuesto de la manera más completa."⁵

Con todo esto, queda bien patente que Amor Ruibal entendía su obra como respuesta a esta crisis. Aspecto éste, que quizá por lo evidente ha pasado más bien desapercibido en los estudios de Amor Ruibal⁶, o cuando menos tal acontecimiento no ha tenido un papel hermenéutico tan decisivo como su crítica de la escolástica, para la interpretación de su obra. Por ello, vamos a analizar los rasgos filosóficos del modernismo a los que intentará responder Amor Ruibal con su obra, superando la dialéctica entre filosofía moderna y filosofía escolástica.

En la presente sección empezaremos por estudiar las bases filosóficas del modernismo que hunde sus raíces en la filosofía moderna: kantismo, fenomenismo, vitalismo. Especial atención prestaremos a Auguste Sabatier, protestante liberal francés, por cuanto que su obra se presenta como solución a la crisis ciencia-religión, y va a ser uno de los precursores del modernismo que se desarrollará en el ámbito católico.

Posteriormente, en sendos capítulos, analizaremos el pensamiento de E. Le Roy y W. James. El primero en cuanto que su obra *Dogme et critique* es un resumen muy cabal del modernismo religioso.

³ «Divulgación» P.F.F.D. I, p. 545.

⁴ «Divulgación» P.F.F.D. II, p. 501.

⁵ «Divulgación» P.F.F.D., II, p. 502. En la divulgación del III volumen y en tanto que es continuación en la temática del volumen anterior dice: "En este tomo III una continuación del importantísimo estudio de la *crateriología* filosófica aplicada a los dogmas, y de los problemas del *conocimiento humano de lo Divino*, que en el tomo anterior se han planteado. La forma del conocer místico en el cristianismo, las tan delicadas como debatidas cuestiones sobre la constitución e índole de la conciencia moral en todos sus aspectos, fuera y dentro de la teología católica; los problemas consiguientes sobre la naturaleza de la *ley natural* y de la *ley positiva* a través de los diversos campos y escuelas; las teorías sobre los orígenes y carácter del pensamiento ascético en la Iglesia (tan puesto en tela de juicio por el *pragmatismo* y los errores modernos análogos); luego, los problemas del *Intuicionismo místico cristiano* y la forma de conocer la Divinidad en él, con el examen crítico de las teorías ortodoxas y heterodoxas [y] las soluciones peculiares del autor" (P.F.F.D., II, p. 505).

⁶ A excepción de unos pocos trabajos que mencionan este aspecto, la investigación se ha centrado más sobre su relaciones con la escolástica. Mencionan este aspecto del modernismo, A. Torres Queruga, *Constitución y Evolución del Dogma. La teoría de Amor Ruibal y su aportación*, ed. cit., pp. 11 y 22. J. L. Barreiro Barreiro, *Mundo, hombre y conocimiento en Amor Ruibal filósofo gallego*, ed. cit. pp. 10 y A. Ortiz-Osés, *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*, Anthropos, Barcelona, 1986, pp. 205.

A la doctrina de este pensador francés, se referirá Amor Ruibal con el apelativo de dogmatismo moral. La importancia de W. James reside en que en su obra se explican las ideas filosóficas que fundamentan el modernismo, entendidas bajo el término de pragmatismo. Además, las doctrinas de W. James referidas a la religión, serán tenidas muy en cuenta por Amor Ruibal en los *P.F.F.D.* Las teorías de Le Roy y James, muy similares entre sí, y conectadas profundamente, serán comparadas y estudiadas desde la perspectiva teórica de Amor Ruibal. Revisaremos pormenorizadamente todas las críticas, filosóficas y teológicas, que dirige Amor Ruibal contra el modernismo, para descubrir finalmente la profunda conexión del pensador gallego con los planteamientos críticos de *Pascendi* contra el modernismo.

Por último se verá como todas estas teorías filosóficas y teológicas aparecen concretadas en un tema tan particular como el estudio de la mística. Es aquí donde se aprecian claramente las orientaciones distintas del modernismo y la filosofía de Amor Ruibal.

CAPÍTULO I

RASGOS FILOSÓFICOS DEL MODERNISMO

1. UNA CRISIS TODAVÍA PRESENTE.

¿Qué es el modernismo?

Es preciso que nos planteemos una vez más esta pregunta. Como indican todas las investigaciones que se han hecho sobre él, el modernismo no es una teoría compacta ni sistemática¹. Se engloba con este término un conjunto de teorías y métodos filosóficos, históricos y exegeticos, que forman una especie de trama². Tiene el modernismo su momento culminante en 1907 coincidiendo con su condenación por la encíclica *Pascendi*, siendo esta misma encíclica, aunque resulte paradójico, la primera en dar unidad y coherencia a esta amalgama de teorías. Si tratamos de establecer la época de su vigencia y desarrollo nos encontramos con bastantes problemas. Porque aunque el período especial de su desarrollo, puede considerarse desde la publicación de la obra de Loisy, *L'Évangélisme et l'Eglise* en 1902 hasta cinco años más tarde en el que aparece la condenación romana, si se rastrean sus orígenes ya pueden verse éstos en 1878 con la apertura de la facultad de teología de L'Institut Catholique de París³. Inclusive los temas que podemos reunir bajo el término de modernismo son aún mucho más antiguos. Podemos incluso considerar

¹ "... el modernismo no ha constituido nunca un movimiento homogéneo con un pensamiento sistemático, a no ser en la reconstitución que hace la Encíclica" (Poulat, *La crisis modernista (Historia, dogma, crítica)*. Taurus, Madrid, 1974; p. 9).

² Con los términos de R. Aubert: "Bajo el nombre de «nuevo catolicismo», más tarde de «modernismo» designaban en globo los contemporáneos toda una serie de tendencias, en las que veían las consecuencias del liberalismo del siglo XIX: la renovada discusión del concepto tradicional de la Iglesia tocante al orden político y social; el *aggiornamento* de las Instituciones eclesásticas, de las formas de la pastoral y del estilo de vida de los cristianos insertos en el mundo moderno y comprometidos con él; la renovación de la exégesis, de la teología y de la filosofía de la religión" (R. Aubert, *op. cit.*, p. 587).

³ Poulat nos cuenta la historia: "Treinta años antes, en 1878, como consecuencia de la ley que concedía la libertad de la enseñanza superior, los obispos protectores del Instituto Católico de París habían improvisado, ante la insistencia de Roma, una Facultad de Teología a la que habrían renunciado de buena gana. Duchesne, titular de la cátedra de H^a de la Iglesia, y el único que se imponía por su competencia, dio en seguida a sus lecciones una orientación crítica, lo que le ocasionó repetidas dificultades antes de que el gobierno francés le confiase en 1895 la dirección de la *Ecole de Roma*. Tal orientación crítica quizá no era propiamente «modernista», pero sin duda, constituyó la condición de su modernismo" (Poulat, *op. cit.*, p. 18).

que son temas de XX siglos de historia de la Iglesia⁴. No en vano ni desatinadamente Amor Ruibal, para tratar estos temas se remonta hasta los primeros Padres y, la διδαχῆ. La encíclica *Pascendi* también consideraba a estas doctrinas —aunque de forma un tanto exagerada— como resumen y conjunción de todas las herejías anteriores de la historia de la Iglesia:

"Contemplando ahora como en una sola mirada el sistema entero, nadie se admirará si lo definimos como un conjunto de todas las herejías. A la verdad, si alguien se propusiera juntar, como si dijéramos, el jugo y la sangre de cuantos errores acerca de la fe han existido, jamás lo hubiera hecho mejor de como lo han hecho los modernistas. Es más han llegado estos tan lejos que, como ya insinuamos, no sólo han destruido la religión católica, sino toda religión en absoluto."⁵

Si es problemático fijar la fecha del origen de lo que viene llamándose modernismo, otro tanto ocurre con la fecha de su conclusión. ¿Es que acaso el modernismo es ya un acontecimiento concluso? E. Poulat cuando en 1957 trataba del modernismo, comenzaba diciendo:

"Sin embargo, más que el lecho abandonado de un río, la crisis modernista sugiere un campo de batalla todavía minado donde son necesarias toda clase de precauciones para quien ose penetrar en él. [...] A veces incluso parece que el fuego arde bajo la ceniza y que la actitud vigilante es necesaria todavía."⁶

Y más cercano a nosotros en un estudio colectivo de 1980 sobre el modernismo, D. Dubarle considera que, a pesar de la doble intervención del Magisterio (*Lamentabili* y *Pascendi*) la crisis modernista no había sido resuelta, en su fondo religioso y filosófico:

"Cette issue de la crise semble cependant avoir rejeté dans l'ombre la réalité d'un certain nombre de facteurs, pourtant présents. Moins bien identifiés, davantage laissés à eux-mêmes, ils continueraient de rester agissants, en dépit de tout un ensemble de contre-mesures dont l'influence se fit sentir en milieu catholique au moins jusqu'à l'ouverture du second concile du Vatican."⁷

Es por eso que parece tarea casi imposible el fijar la fecha del comienzo y del final de la crisis modernista. D. Dubarle fija las fechas de 1890-1910⁸. Nosotros ponemos las fechas de 1870-1907. La primera, marca el final del concilio Vaticano I que representa la toma de postura de la fe frente a la ciencia. La segunda, 1907 es la fecha, como es sabido, de *Lamentabili* y *Pascendi*. Evidentemente se podrían discutir sobre la validez de estas dos fechas, pero téngase en cuenta que son puestas aquí con un sentido hermenéutico: trazar el desarrollo que va desde la confrontación ciencia-fe, a la crisis modernista.

⁴ Cfr. *Ibidem*, p. 9.

⁵ Dz., n° 2105.

⁶ Poulat, *op. cit.*, p. 8.

⁷ D. Dubarle, «Présentation» en *Le modernisme*, Institut Catholique de París, Ed. Beauchesne, París, 1980, p. 5-6. En el mismo sentido se expresa G. Azam, cuando dice: "...las consecuencias de la crisis modernista se prolongan a lo largo del siglo XX hasta nuestros días. Hubo Pío XI y el Convenio de Letrán, tan moderno a su modo, y Pío XII quien condenó a Marx, Sartre y Freud. Hubo Teilhard de Chardin, científico y teólogo a la vez, el humanismo de J. Maritain y el personalismo de E. Mounier. Más cerca de nosotros y por fin, no podemos prescindir de la obra de Juan XXIII, algo distanciada del *Syllabus*, ni la de Pablo VI, tan desgarrada entre las vertientes liberal y autoritaria" (G. Azam, *El modernismo desde dentro*, Anthropos, Barcelona, 1989; p. 20).

⁸ Cfr. Dubarle, *op. cit.*, p. 5.

2. ¿MODERNISMO EN ESPAÑA?

Otro aspecto interesante a tratar, antes de analizar los presupuestos filosóficos de esta crisis, es si hubo crisis modernista en España o no. Cuestión ésta sempiterna la de saber si tal o cual movimiento «europeo» acaece también en España. Para E. Poulat, la crisis modernista tiene cuatro ámbitos específicos: Inglaterra, con Tyrrell; Alemania con características propias; Italia sobre todo con Fogazzaro y Murri, de tipo más literario y político; y Francia, de orientación más histórica y exegética, con Loisy, Laberthonnière, Le Roy, y un largo etcétera. España para Poulat, no interviene en esta crisis⁹.

Si en la historiografía general sobre el modernismo, España está completamente ausente, en la historiografía sobre el pensamiento español, la cuestión del modernismo aunque presente, resulta problemática. J. L. Abellán, abre el capítulo «La crisis del modernismo religioso» de su *Historia crítica del pensamiento español*, con el siguiente párrafo:

"Los estudios sobre el modernismo religioso en nuestro país vienen reiterando desde hace tiempo dos afirmaciones ampliamente compartidas. Según la primera, se recalca una y otra vez que —por mucho que el nombre coincida— no hay ningún tipo de conexión entre el modernismo religioso y el literario; de acuerdo con la segunda afirmación, se sostiene que —habiendo sido muy fuerte el modernismo literario, hasta el punto de dar lugar a un movimiento con carácter propio— en nuestro país hemos carecido absolutamente de modernismo religioso. Ambas afirmaciones deben ser hoy hondamente revisadas, pues no se sostienen, al menos en toda su radicalidad, a la luz de las últimas investigaciones."¹⁰

Para esta revisión de la presencia del modernismo en España, resulta fundamental la obra de Botti *La Spagna e la crisi modernista*. En ella Botti pretende realizar un estudio exhaustivo del modernismo religioso en España. Después de una minuciosa investigación por textos religiosos de la época, así como filosóficos y literarios, descubre «rastros» de pensamiento modernista en España. Y digo «rastros», porque Botti no encuentra un autor plenamente modernista en el sentido europeo del término, sino que viene afectado el modernismo por un coeficiente especial, que lo diferencia de sus vecinos. Después de analizar los rasgos diferenciales de la cultura española, Botti descubre un cierto eco modernista en los siguientes ámbitos: primeramente verá en el catolicismo liberal español, y el krausismo una especie de premodernismo. Después descubrirá en literatos como Valera, Galdós y Clarín preocupaciones y aires de reforma religiosa. Pasa posteriormente a los filósofos Unamuno, y R. de Maetzu, en los que la preocupación por el modernismo aparece ahora mucho más clara, aunque sean más bien observadores externos que actores de la crisis. Luego, ya dentro del modernismo teológico, Botti, dirigió sus «pesquisas» a tres grupos de religiosos: el reformismo dominico, el reformismo agustiniano, y el reformismo franciscano. De entre todos los autores que estudia Botti, el que ofrece mayor interés es el dominico García Arintero. Por último también contempló en su estudio dos clérigos franciscanos, que asumieron, a pesar de su hábito, posturas marcadamente anticlericales. De toda su investigación se desprende que no hay un autor marcadamente modernista, o que haya sido acusado de tal. Todo lo más, sobre ciertos intelectuales eclesiásticos pesan «sospechas» de modernismo, más que nada, por su actitud

⁹ Sólo aparece un estudio, aunque vinculado a la crisis modernista alemana: P. Jobit, *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine*, I: *Les krausistes*, De Boccard, París, 1936. XXIII, p. 301. Citado por Poulat, *op. cit.* p. 16. España tampoco aparece en el estudio histórico de R. Aubert «Le modernisme», en el *Manual de Historia de la Iglesia* (dir. H. Jedin. Herder, Barcelona, 1978). Ni en el modernismo, ni en la reacción de puesta al día de la teología, posterior al modernismo: «La aportación de los países meridionales fue prácticamente nula» (*ibidem*, p. 651). Otras opiniones similares de J. Kübel, M. Delmont, P. Sabatier, A. Houtin y J. Rivière, se pueden ver resumidas en Botti, *op. cit.*, pp. 20-21.

¹⁰ J. L. Abellán, *Historia crítica del pensamiento español*, ed. cit. Tomo V. Volumen II, p. 68.

abierta a los nuevos métodos escriturísticos, y un común talante reformador. Esto le lleva a Botti a concluir que:

"Su questo sfondo non si è stagliata nessuna figura nessuna iniziativa, che possa essere considerata in senso stretto come modernista.

L'unico modernista spagnolo è Rubén de Cendoya: il personaggio letterario appena abbozzato da Ortega y Gasset in un articolo occasionale.

Non è dunque esistito un modernismo religioso in Spagna."¹¹

Aunque termina matizando, que ello tampoco significa que España haya sido completamente ajena a la crisis.

Para Abellán, esta conclusión de Botti, le parece exagerada y desacertada. Tomando en cuenta los datos presentados por Botti, y sus «considerando», juzga por el contrario que:

"...hay un cierto modernismo religioso español —por poco original que éste pueda ser—, y ese modernismo no deja de presentar una cierta vinculación con el literario."¹²

La diferencia en las conclusiones, ante los mismos datos, reside en el punto de vista que se adopte. En efecto, hemos visto que dos cuestiones se hayan implicadas en el modernismo español: su definición y su existencia. Por ello, para J. L. Abellán, que considera que modernismo literario y modernismo religioso comparten un fondo común de reacción «neoidealista» contra el positivismo, se puede hallar un modernismo religioso en España aunque no tenga manifestaciones teológicas claras. En el mismo sentido se manifiesta G. Azam, para quien,

"...por lo que a España se refiere, [queremos] considerar el modernismo en un sentido más amplio, como crisis de la espiritualidad, manifestada a comienzos del siglo en varios niveles y por medio de las expresiones que provoca. Es interesante notar, en efecto, que si el debate sobre el pensamiento religioso modernista se desarrolla en Francia alrededor de la exégesis bíblica entre clérigos de gran cultura, en España el filósofo es el que está en el centro de la polémica."¹³

Para Botti, que utiliza una definición más estricta del modernismo religioso, ocurre lo contrario.

Es por todo ello que la figura de Amor Ruibal cobra una nueva importancia. Su pensamiento, surge en primera instancia como una reacción contra el modernismo —aunque, también contra el escolasticismo—, dirigiendo sus críticas hacia sus fundamentos filosóficos y dogmáticos. Los estudios posteriores sobre el modernismo español, habrán de tener en cuenta su obra.

¹¹ Botti, *op. cit.*, p. 275.

¹² J. L. Abellán, *op. cit.*, VII, p. 90.

¹³ G. Azam, *op. cit.*, p. 47.

3. «EL FILÓSOFO MODERNISTA», SEGÚN *PASCENDI*.

Pasemos a los presupuestos filosóficos del modernismo que, hoy por hoy, han sido poco estudiados. Realmente la crisis modernista ha sido sólo considerada, sobre todo, en lo que se refiere a sus aspectos dogmáticos, exegéticos y eclesiológicos. Ello en parte debido, a que la mayoría de los estudios se centran en el caso Loisy y su entorno¹⁴. Pero también hay que señalar que la crisis modernista tiene unos fundamentos de orden filosófico que son sumamente importantes para la comprensión de los problemas teológicos. Podemos indicar dos datos sobre la importancia del aspecto filosófico de la crisis. El primero de ellos es que la encíclica que condena el modernismo hace referencia a una filosofía modernista. El segundo dato son las publicaciones sobre el modernismo posteriores a la condenación, como la de G. Gentile y Hébert, que hacen referencia a su raíz filosófica. Y por último, en el ámbito español la preocupación «modernista» de filósofos como Unamuno, Maeztu y Ortega y Gasset también lo atestiguan. Esto indica que el modernismo no sólo es una crisis que se desarrolla en el ámbito eclesial, sino que afecta a caracteres generales del pensamiento, y como veremos implica toda una serie de presupuestos filosóficos.

Empecemos considerando el aspecto filosófico de la crisis según aparece en *Pascendi*. En esta encíclica, se realiza una reconstrucción de las teorías modernistas, estructuradas en varios tipos: el filósofo, el creyente, el teólogo, el historiador, el crítico, el apologista y el reformador. Esta reconstrucción pretende dar un aire sistemático y coherente a los diversos aspectos del modernismo. Así pues, hace depender de ciertos presupuestos filosóficos, las posteriores deducciones en la crítica, la teología, la apologética y la historia¹⁵.

Aunque los modernistas siempre negasen que existiesen esos presupuestos filosóficos-teológicos y su pretensión fuese exclusivamente histórica, es innegable, como se demostrará, que esos presupuestos estaban presentes. Quizá, eso sí, no de la forma tan articulada como lo presenta la Encíclica, sino de manera más tenue y dispersa. Lo cual no significa que fuesen inoperantes.

¹⁴ Véase por ejemplo el trabajo de E. Poulat y su Bibliografía. La mayoría de los estudios se centran en el caso francés.

¹⁵ Aunque los modernistas no pretendan aparecer como formando un grupo compacto, la Encíclica sí considera que sus tesis forman un conjunto orgánico y sistemático:

"Como es táctica común entre los modernistas, no proponer con orden metódico sus doctrinas ni formando un todo, sino como esparcidas y separadas entre sí, evidentemente para que se los tenga por vacilantes y como indecisos, cuando por el contrario son muy firmes y constantes, es preferible Venerables Hermanos, presentar aquí primeramente en un sólo cuadro esas doctrinas e indicar la unión con que entre sí se enlazan, para escudriñar luego las causas de los errores y prescribir los remedios para apartar esa parte" (Dz., n.º 2071).

En cierta medida esta reconstrucción es debida al punto de vista hermenéutico adoptado por la Encíclica. Esta parte del presupuesto de que existe una construcción sistemática de la doctrina de la fe católica, para quién la fe católica se constituye y articula según unos principios, de los cuales deduce casi silogísticamente unas conclusiones:

"L'encyclique n'a pu construire, comme elle l'a fait, le système moderniste que par opposition à un autre système que nous appellerons le «système doctrinal»" (P. Colln, *op. cit.*, p. 23).

Las características del sistema doctrinal católico que indica P. Colln son las siguientes: En cuanto a su modo de constitución se realiza de forma deductiva partiendo del dato revelado que se encuentra en la escritura. Pero ésta es concebida como conteniendo afirmaciones doctrinales «in nuce», de las que después se desarrollará el dogma. A la vez la filosofía se introduce en el dogma a través del «sentido común», esto es, desolidarizando estos conceptos de la filosofía de que parten y tomándolos según la filosofía del sentido común.

Así pues el cristianismo posee una filosofía propia que es a su vez «filosofía perenne» en tanto que depende de este sentido común. Según indica Garrigou-Lagrange, hay una filosofía de la Iglesia:

"...n'en a pas moins sa solution sur les principaux problèmes philosophiques, sur la connaissance sensible et intellectuelle, sur Dieu, sur l'âme humaine, sur la substance corporelle" (Garrigou-Lagrange, *Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques*, París, 1909, p. 205 citado por P. Colln, *op. cit.*, p. 26). Esta obra aparece en la Biblioteca de Amor Ruibal.

La Encíclica hace referencia a una serie de conceptos filosóficos que están a la base de los planteamientos modernistas. Estos conceptos son: el agnosticismo, el inmanentismo y el evolucionismo.

El primer concepto indicado es el agnosticismo, por el cual la razón humana no puede conocer a Dios:

"[la razón humana], ni es capaz de levantarse hasta Dios ni puede conocer su existencia ni aún por las cosas que se ven. De aquí se infiere que Dios no puede en modo alguno ser considerado como sujeto histórico."¹⁶

De lo que resulta, según sigue diciendo la Encíclica, que la llamada teología natural, esto es, la teología que parte de lo creado para llegar a Dios, deja de tener sentido. Y por lo mismo los llamados motivos de credibilidad, así como toda la revelación externa dejan de tener un sentido histórico-científico.

Esta concepción de la incapacidad de la razón humana de conocer a Dios, se explica de forma general por las características del conocimiento humano. El conocimiento humano, en esta reconstrucción del modernismo que hace la encíclica, es un conocimiento limitado en un doble plano: por una parte, respecto al mundo externo, por los fenómenos; y por otra, respecto al mundo interno por la conciencia. Ambos límites demarcan lo cognoscible y lo Incognoscible. Dios se encuentra fuera de nuestro conocimiento como lo Incognoscible¹⁷.

Es por ello que el conocimiento de Dios para los modernistas sólo puede ser alcanzado por el sentimiento, lo que incluye un principio de Inmanencia. Dios es conocido inmanentemente por nuestro sentimiento. Es el sentimiento lo que contiene la fe y la revelación. La inteligencia sólo sirve para pensar la fe, primero de forma sencilla, y después de forma ya más elevada:

"...la inteligencia, trabaja de dos maneras: primero, por un acto natural y espontáneo, por el que expresa la cosa cierta sentencia sencilla y vulgar; segundo, reflexivamente y más a fondo o, como ellos dicen, elaborando un pensamiento, y expresando lo pensado por medio de sentencias secundarias, derivadas ciertamente de aquella primera concepción sencilla, pero más limadas y distintas."¹⁸

Todo ello supone, por lo tanto, el tercer elemento a considerar: el evolucionismo. El evolucionismo que como acabamos de ver está vinculado a Spencer, se introduce como método explicativo de la Iglesia y todas sus realidades:

"El principio general aquí es: En una religión que vive, nada hay que no sea variable y que, por ende, no debe varíarse. De aquí pasan a lo que en sus doctrinas es casi lo principal: la evolución. Consiguientemente, el dogma, la Iglesia, el culto, los libros que veneramos como santos, y hasta la fe misma, si no queremos que todo eso se cuente entre lo muerto, tiene que someterse a las leyes de la evolución."¹⁹

El carácter filosófico está a la base tanto del creyente, como del teólogo, del historiador, del crítico, y del apologista, y se hace patente sobre todo en el reformador. El reformador modernista pretende que la Iglesia se aparte de la filosofía escolástica y adopte la filosofía moderna:

¹⁶ Dz., n° 2072.

¹⁷ Lo Incognoscible que adquirirá en H. Spencer los rasgos de Dios, y del que se harán eco Boutroux y otros filósofos. Batiffol también acusará a Lolsy de seguir la teoría de Spencer (Cfr. E. Poulat, *op. cit.*, p. 334-335).

¹⁸ Dz., n° 2078.

¹⁹ Dz., n° 2094.

"Quieren que se innove la filosofía, sobre todo en los sagrados seminarios, de suerte que, relegada la escolástica a la historia de la filosofía entre los demás sistemas que ya están envejecidos, se enseñe a los adolescentes la filosofía moderna que es la sola verdadera y que responde a nuestra época."²⁰

Ello implica además que se tome tal filosofía moderna junto con la llamada teología positiva —escriturística, historia—, como los cimientos para desarrollar una nueva teología. Además, los dogmas habrán de estar de acuerdo con los últimos descubrimientos de la ciencia moderna y la historia²¹. A lo cual se añaden otras reformas de tipo social y ético, como la democratización de la Iglesia y el «americanismo»²².

Todo esto nos da noticia de la importancia de la filosofía en esta crisis eclesial, y explica en primera instancia la pretensión de Amor Ruibal de realizar una obra filosófico-teológica. El estudio de la crisis modernista que realiza el canónigo compostelano queda de esta manera plenamente justificado. Así como se pueden comprender ahora mejor los parámetros desde los que constituirá su filosofía realista.

Lo anterior suscita una pregunta interesante, ¿la exposición que realiza la encíclica *Pascendi* coincide con el modernismo profesado por los autores englobados bajo ese apelativo? Tanto Loisy como los autores de la obra *El programa de los modernistas*²³, se reconocen en esta encíclica²⁴. El único problema consiste en que Loisy, y en general los autores modernistas, indican que no son entendidos en lo que respecta a su pretensión de hacer de la Historia de la Iglesia y del Dogma, una historia científica, en la que lo transcendente estaría excluido. Como indica P. Colin en esta disonancia se empieza a ver la controversia de fondo:

"La méprise de l'encyclique provient de ce qu'elle ne comprend pas le statut de la science historique: Indépendante à l'égard de toute affirmation religieuse, elle est, du même coup, Indépendante à l'égard de l'autorité doctrinale. En confrontant cette argumentation à celle de *Pascendi*, où commence

²⁰ Dz., n° 2104.

²¹ Cfr. *Ibidem*.

²² El americanismo: "Propugnaba un acuerdo casi completo del catolicismo con la cultura moderna y una particular adhesión a las características americanas, con un relevante desarrollo de los aspectos individuales y personales de la devoción y una relativa mitigación del principio de autoridad, con una mayor apreciación de las virtudes naturales y activas y de la tendencia al bienestar material, con una amplia tolerancia para los heterodoxos" (H. Tüchle, citado en J. A. Gómez, *Manual de Historia de la Iglesia*, p. 289 b). El americanismo fue condenado en 1899 por León XIII.

²³ Esta obra fue publicada primeramente en Roma con el título *Il programma dei Modernisti. Risposta all'Enciclica di Pio X «Pascendi dominici Gregis»*. Roma, Società Internazionale Scientifico-religiosa, 1908, 1ª ed., 273 p. En el mismo año —la traducción fue hecha en doce días— se editó su traducción francesa, siendo una de las obras modernistas más difundidas. Se tradujo también al francés, al inglés y al alemán. Al español no tenemos constancia de que haya traducción. Su autor principal fue Buonaluti, aunque contando con la colaboración para la parte bíblica de monseñor Fracassini (Cfr. Poulat, *op. cit.*, p. 591). También es interesante constatar, que la traducción alemana se realizó bajo los auspicios de la Krausgesellschaft.

²⁴ Este reconocimiento es parcial y conlleva graves problemas. En el caso de Loisy, éste llega a reconocer en su obra *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office «Lamentabili sane exitu» et sur l'encyclique «Pascendi dominici gregis»* (Ceffonds, 1908), que básicamente, el decreto y la encíclica reflejan proposiciones suyas, con algunos pequeños matices. Lo que está en absoluto en desacuerdo es con que se le asimile a otras posturas ideológicas, y se desprenda de sus obras de tipo histórico y exegético una filosofía que no es suya, sino que pertenece a Laberthonnière y a Blondel. En palabras de Poulat: "...por una parte, cuando Loisy constata que el decreto refleja bien su pensamiento, y por lo tanto cae en la cuenta de la existencia de una divergencia, limita la divergencia a la exégesis, y se niega a admitir las consecuencias doctrinales que se quieren deducir de su pensamiento para atribuírselas; por otra parte, cuando no admite la interpretación que el decreto presenta, pero no ratifica tampoco ninguna proposición doctrinal" (Poulat, *op. cit.*, p. 103 y de modo más general ver también pp. 95-104).

Otro tanto acontece con Buonaluti en el *Il programma dei Modernisti*, que aunque acepta ciertos rasgos generales de la Encíclica, le reprocha que haya invertido los términos: que la Encíclica haya deducido los principios de la «crítica modernista» de los de la «filosofía modernista». La relación habría de ser a la inversa, según Buonaluti: los resultados conseguidos por una crítica científica, habrían de ser admitidos por la filosofía y la reflexión sobre la Revelación.

El problema fundamental es que los autores modernistas —sobre todo los dedicados a cuestiones de índole histórica o exegética— niegan que sus proposiciones dependan de presupuestos filosóficos; mientras que la Encíclica, completamente a la inversa, deduce de estos principios ideológicos los procedimientos y métodos de los modernistas.

à voir le noeud de la difficulté, car, selon, l'encyclique, la dissociation de la science et la foi, par laquelle les modernistes se soustraient à l'autorité doctrinale, est elle-même la résultante de présupposés philosophiques, c'est-à-dire de l'agnosticisme et de l'immanentisme, qui caractérisent, toujours selon l'encyclique, la «philosophie moderniste».²⁵

En lo cual, se pueden ver dos aspectos importantes. El primero de ellos es la vinculación o separación ciencia-religión que aquí late, y que nos remite a la polémica que hemos visto en el capítulo I. El segundo es el tema de que toda caracterización teológica, aunque se pretenda carente de presupuestos filosóficos implica éstos. Así ocurre con los modernistas que aunque pretendan que sus métodos de investigación están carentes de presupuestos filosóficos, en realidad, éstos subyacen a todas sus realizaciones históricas o críticas, condicionando qué es lo que se debe estudiar o no. En última instancia, están haciendo uso de un determinado modelo de ciencia y de realidad. Y esto nos remite inmediatamente a la cuestión fundamental de qué es lo real y cómo se puede conocer.

4. LAS FILOSOFÍAS DE LA CRISIS MODERNISTA.

Hay tres filosofías que pueden considerarse subyacentes a la crisis modernista: el pragmatismo, el bergsonismo y el kantismo.

Ciertamente, el pragmatismo es una de las filosofías fundamentales del modernismo, sobre todo en lo que respecta al carácter esencial de la experiencia religiosa como conformadora y base de la revelación, así como el carácter pragmático del dogma, que veremos claramente cuando hablemos de E. Le Roy. Aunque no se mencione el término de pragmatismo en la Encíclica, es evidente que éste subyace en ella en lo que respecta a la base filosófica del modernismo. Igualmente, así lo considera M. Hébert, que al año de la condena vaticana, escribe *Le Pragmatisme. Etude de ses diverses formes anglo-américaines, françaises et italiennes*, unificando bajo el mismo estudio el pragmatismo de James y el de los modernistas. Otrosí se puede ver en la *Historia de la Filosofía* de E. Bréhier ²⁶. El pragmatismo, aunque no aparezca mencionado en la Encíclica, es su base filosófica. Parece por lo tanto evidente, que Amor Ruibal haya considerado al pragmatismo como raíz filosófica del modernismo, como lo anuncia en sus hojas divulgativas y expone en su texto.

Otra filosofía que subyace al modernismo —sobre todo francés—, es el bergsonismo. La filosofía de H. Bergson, junto con la Schopenhauer y Nietzsche, representan el resurgir del vitalismo, como reacción frente al positivismo anterior. Su influencia, no sólo abarca a unos autores puntuales, sino que configura el trasfondo ideológico de toda una época, que a finales del siglo pasado y principios de éste, rechaza la antigua confianza en un razón fría y desnaturalizada, y se presenta como un modo nuevo de conocimiento, en el que el hombre ya no sólo es considerado como un ser racional, sino algo mucho más amplio. Esta corriente de pensamiento, que circula por toda Europa y América, tiene su afirmación más esencial en

²⁵ P. Collin, *op. cit.*, p. 22.

²⁶ Ver *Infra* p. 97.

"...une sorte de connaissance extra-intellectuelle, plus directe et plus immédiate que l'autre, qui doit nous révéler, par delà les concepts abstraits et inertes de l'intelligence discursive, la réalité vécue et intuitivement saisie. Comme l'intuition est pour lui une prise de possession directe du réel, c'est bien une voie et une méthode nouvelle qui paraissent s'ouvrir ainsi à la spéculation."²⁷

La presencia de la filosofía de Bergson se deja notar en multitud de autores de la época. Incluido el mismo James, que se reconocerá como admirador suyo y un seguidor de sus principales intuiciones. También su influencia se recogerá en autores tan señalados del pensamiento alemán del momento, como Eucken y Wundt. Y en Francia, se confesarán discípulos suyos, Le Roy, Séailles, Dunan, Remacle y Sorel. Inclusive y desde otra perspectiva, puede considerarse como exacerbación del anti-intelectualismo y dinamismo bergsoniano, el amoralismo individualista, que defienden con matices distintos J. Gauthier, J. Weber, Belot y Rauh.

No es por ello nada extraño, que la filosofía de Bergson, esté presente también, como substrato filosófico, en la crisis modernista. Su presencia en el modernismo, sigue tres vías, conectadas entre sí. Primeramente, la ya citada de E. Le Roy, del que su pragmatismo religioso puede considerarse como una derivación de la filosofía de Bergson. Por otra parte, Bergson, está muy presente en la revista del padre Laberthonnière, *Annales de Philosophie Chrétienne*. Dice Parodi:

"La métaphysique bergsonnienne ne pouvait manquer d'y être étudiée, commentée, discutée largement, avec passion, avec sympathie aussi d'abord, avec de sévères réserves un peu plus tard; elle y a servi à distinguer et à séparer deux orientations doctrinales, et vraiment deux esprits."²⁸

Y la tercera vía de penetración de Bergson en el modernismo, fue a través del magisterio de Ollé-Laprune, quien abierto a las filosofías nuevas, a la vez que creyente sincero, intentará recoger todos aquellos aspectos de la filosofía moderna que pueden ser válidos para la experiencia cristiana. Así, a la par que toma ciertas tesis moderadas de V. Cousin y Ch. Renouvier, va a recoger bastantes aspectos de la filosofía del vitalista francés. Si la figura de Ollé-Laprune es poco relevante en la filosofía de su época, su influjo personal se hará notar en uno de sus discípulos, que después adquirirá gran fama: M. Blondel. Por este camino, la filosofía de Bergson, estará sumamente presente en la tesis doctoral de este gran pensador: *L'Action*. En resumidas cuentas:

"Tout ce «néo-catholicisme», celui qui ne professe pas qu'il n'y ait plus rien à faire ni à chercher depuis que saint Thomas a écrit la Somme, s'est appuyé volontiers sur la philosophie de M. Bergson et s'en servi, comme faisaient quelques années auparavant ou fait encore le protestantisme français avec le néo-criticisme de Charles Renouvier. C'est en accord profond avec les tendances de l'auteur de Matière et Mémoire que se développe ce qu'on a appelé souvent aussi la «philosophie de l'action»."²⁹

Por todo ello, es lógico que la reacción católica antimodernista, hubiera visto en la filosofía de Bergson el fundamento de esta herejía. Así lo ponía de manifiesto J. Maritain, en su obra *La philosophie bergsonienne*³⁰

²⁷ Parodi, *op. cit.*, p. 291.

²⁸ *Ibidem*, p. 301.

²⁹ *Ibidem*, p. 302.

³⁰ "Maritain dénonçait dans le bergsonisme la source de l'hérésie moderniste, la dissolution de toute pensée précise, et par conséquent de tout dogme, un panthéisme et un athéisme logiquement inévitables, quelles que fussent les intentions du philosophe..." (*Ibidem*, p. 326).

No es por lo tanto extraño ni desacertado, que Amor Ruibal también haya considerado la filosofía de Bergson como cuna del modernismo:

"El pragmatismo significa, en especial, la filosofía de la acción, o la teoría religiosa que de esta filosofía procede (pragmatismo filosófico y pragmatismo religioso). [...] Representación filosófica de este pragmatismo, tiénela singularmente Bergson (*L'Evolution créatrice* [París, 1907] y [*Essai sur*] *les données imméd. de la cons.* [París, 1889]); la filosófico-religiosa, particularmente W. James (*Principi. of psychol.* [New York, 1890]), prescindiendo de otros que oportunamente se mencionarán."³¹

Pero también hay que incluir otra raíz filosófica de la crisis, que aunque muy mencionada en los años de la crisis, después ha sido poco tratada en realidad: el kantismo.

Ciertamente cuando hablamos del kantismo, no nos referimos tanto a la filosofía del propio Kant, como a sus epígonos e intérpretes, así como lo que representa en la historia de la filosofía: la ruptura con la filosofía objetivista clásica y la aparición de la filosofía subjetivista moderna.

Así pues para la comprensión tanto de la génesis de la crisis modernista, como de las críticas y refutaciones dirigidas a ella, tenemos que tener en cuenta la situación del kantismo en Francia, caldo de cultivo de la crisis.

Su importancia con respecto al mundo eclesial aparece de forma refleja cuando la encíclica *Æterni Patris* y la *Lettre au clergé de France* oponen a la «correcta» filosofía, la filosofía moderna que no es otra que la kantiana³².

La importancia del kantismo en la filosofía francesa y también en la teología tiene su origen en dos hechos: El primero es la importancia del magisterio de Lachelier que abriría el mundo universitario al conocimiento de Kant. Su influencia se puede encontrar después en Boutroux y L. Brunschvicg. Como indica P. Colin:

"Prêter attention à cette coupure conduirait à une tout autre série: Lachelier, Boutroux, Brunschvicg, réunis, malgré leurs différences, par un rapport sinon commun, du moins similaire, à «l'idéalisme critique». On marquerait ainsi le caractère fortement kantien imprimé par Lachelier à la philosophie française de la fin du XIX^e siècle et l'on comprendrait mieux l'emprise dont chacun à sa manière, Blondel et Bergson se sont dégagés."³³

Aunque Lachelier deja de dar sus clases en L'Ecole Normal en 1875, desde esa fecha hasta 1910 va a ser el presidente del «jury d'agregation» con lo que su influjo kantiano se extenderá hasta este año. También en este período entre siglos, se van a editar numerosos estudios sobre Kant debidos entre otros a Boutroux, Delbos, y Evellin; y también merece la pena citarse el número extraordinario dedicado a

³¹ P.F.F.D., I, p. 262 nota. Hay que señalar que puede que haya un error de Amor Ruibal al indicar los *The Principles of Psychology* como el lugar donde se encuentra la teoría religiosa del pragmatismo. Debe referirse a *The Varieties of Religious Experience* (1902).

³² Según indica P. Colin, en la *Æterni Patris* y la *Lettre au clergé de France*, aunque no se hace mención expresa del kantismo, es evidente que se encuentra subyacente en la crítica a la filosofía moderna, que realizan estos documentos pontificios: "...qui sous le spécieux prétexte d'affranchir la raison humaine de toute idée préconçue et de toute illusion, lui dénie le droit de rien affirmer au-delà de ses propres opérations, sacrifiant ainsi à un subjectivisme radical les certitudes que la métaphysique traditionnelle, consacrée par l'autorité des plus vigoureux esprits, donnait comme nécessaires et inébranlables fondements à la démonstration de l'existence de Dieu, de la spiritualité et d'immortalité de l'âme, et de la réalité objective du monde extérieur" (*Lettre au clergé de France*. Citado por P. Colin, *op. cit.*, p. 11 nota).

³³ P. Colin, *op. cit.*, p. 11.

Kant, en la *Revue de Métaphysique et Morale*³⁴. Así mismo, influyó para el desarrollo de este kantismo la traducción de la *Crítica de la Razón Pura*, hecha por Barni a mediados de siglo³⁵.

Anteriormente el panorama filosófico estaba dominado por el eclecticismo de V. Cousin, que había desarrollado una filosofía idealista, partiendo de los presupuestos kantianos.

Es en este panorama filosófico de estudios kantianos en los que se desarrollará la crisis modernista. Por lo cual para la comprensión cabal de la crisis, así como de la reconstrucción que de ella realiza *Pascendi*, es necesario no sólo ir a los escritos de los modernistas católicos. Sino que al contemplar sus presupuestos filosóficos es necesario ir a los autores kantianos, y al protestantismo liberal de aquel entonces. Esta llamada al protestantismo que realiza la encíclica a los modernistas de protestantizar³⁶, el comienzo explícito de la crisis en la controversia Loisy-Harnack. Además es necesario poner de manifiesto la imbricación entre kantismo y protestantismo liberal, en las figuras de A. Sabatier y Menégoz.

"Ce n'est pourtant pas sans motifs sérieux que la question du kantisme s'inscrit, à l'époque, dans le cadre des rapports entre le catholicisme et le protestantisme. Au XIX siècle Kant fait partie intégrante de l'histoire de la théologie protestante, alors que sont officiellement désavouées les rares tentatives de théologiens catholiques pour s'inspirer de sa pensée."³⁷

Así pues para la opinión de P. Colin para conocer y comprender la encíclica de León XIII y los principios que le sirven para reconstruir su modernismo es necesario remontarse a la obra de P. Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion, après de la psychologie et l'histoire*, la que por otra parte se refiere numerosas veces Amor Ruibal:

"Tout se passe comme si cet ouvrage avait fourni les principes de l'unité systématique imposée au modernisme par l'encyclique."³⁸

Es por lo tanto necesario analizar los presupuestos filosóficos del modernismo que indica la encíclica: agnosticismo, immanentismo, y evolucionismo, y como éstos vienen posibilitados por el kantismo y en especial por A. Sabatier. Para lo cual tomamos como «cicerone» a P. Colin, que nos abrirá con su estudio el camino del análisis y la reflexión.

Como ya hemos señalado, para la encíclica el filósofo modernista es un agnóstico y ese agnosticismo va a ser el que arruinará la teología natural, los motivos de credibilidad, y el carácter externo de toda revelación. La conceptualización que hace la Encíclica de ese agnosticismo es la siguiente:

³⁴ Entre otros escriben en este número extraordinario que conmemora el centenario de su muerte, Natorp, Paulsen, Deibos, Eucken, Erdmann, Hannequin, Milhaud, H. Delacroix y Parodi.

³⁵ J. R. Barni va ser realmente quien difunda en Francia la obra de Kant con sus traducciones: *La critique de la raison pratique*, précédée des *Fondements de la métaphysique des mœurs* (1848), *La critique du jugement* (1850) y *La critique de la raison pure* (1869). También es significativa la circunstancia de que la carrera docente de Barni la comience precisamente como secretario de V. Cousin, lo que deja patente hasta cierto punto la continuidad que hay entre el eclecticismo de Cousin y el nuevo kantismo que se desarrollará en Francia a finales del XIX.

³⁶ "...que quede sobradamente patente por cuán múltiple camino la doctrina de los modernistas lleva al ateísmo y a destruir toda religión. A la verdad, el primer paso de esta senda lo dió el error de los protestantes; sigue el error de los modernistas y próximamente vendrá el ateísmo" (*Dz.*, n° 2109). Y párrafos atrás cuando hablaba de la independencia de la ciencia con respecto de la fe, acusaba al modernismo de seguir los pasos de Lutero (Cfr. *Dz.*, n° 2086).

³⁷ P. Colin, *ibidem*, p. 23.

³⁸ *ibidem*.

"...el fundamento de la filosofía religiosa lo ponen los modernistas en la doctrina que vulgarmente llaman agnosticismo. Según éste, la razón humana está absolutamente encerrada en los fenómenos, es decir, en las cosas que aparecen y en la apariencia que aparecen, sin que tenga derecho ni poder para transpasar sus términos. Por tanto, ni es capaz de levantarse hasta Dios ni puede conocer su existencia ni aún por las cosas que se ven. De aquí se infiere que Dios no puede en modo alguno ser directamente objeto de la ciencia; y por lo que a la historia se refiere, Dios no puede en modo alguno ser considerado como sujeto histórico."³⁹

Si analizamos el agnosticismo que aquí expone la encíclica, nos encontraremos en realidad con dos agnosticismos: un agnosticismo respecto de Dios —que no puede ser conocido dentro de los límites y métodos usuales del conocimiento—, y otro agnosticismo general referido a nuestro modo de conocer las cosas, —que en última instancia no podemos conocer las cosas, porque sólo tenemos conocimiento de fenómenos—. Aunque ambos agnosticismos se hayan vinculados entre sí, de forma que el agnosticismo general con respecto al mundo es causa del agnosticismo con respecto a Dios.

Fijémonos primeramente en el agnosticismo teológico. Los modernistas excluyen del conocimiento científico e histórico el conocimiento de Dios. Mientras que la concepción eclesial es por el contrario la reafirmación de que Dios no puede ser expulsado del ámbito científico —ciencias naturales o humanas—, es más, éstas han de presuponerlo como principio básico. Aquí pues, encontramos la primera ruptura de la posición de la encíclica y las pretensiones modernistas que no dejan de ser continuación de la contraposición que hemos estudiado entre ciencia-religión.

La concepción de *Pascendi*, supone sin la menor duda lo que hemos visto en el Concilio Vaticano I, así como en la *Quanta Cura*⁴⁰. En cambio los estudios de crítica e historia realizados por los modernistas se realizan desde la reestructuración del saber que acontece con Kant. Cabe entonces preguntarse con P. Colin:

"La position de l'encyclique n'est-elle pas au contraire «pre-kantienne»?"⁴¹

Esta pregunta parecería tener una contestación positiva inmediata. Pero si se examina más atentamente el contexto en el que aparece la encíclica *Pascendi*, vemos que ésta se sitúa en un momento en que el modelo kantiano se considera como insuficiente y se pretende superar su planteamiento crítico⁴². Por eso las cosas no son tan sencillas y no se puede polarizar en agnosticismo *versus* gnosticismo, y sus representantes respectivos: kantismo y teísmo.

³⁹ Dz., n° 2072.

⁴⁰ Tanto el *Syllabus* como el Concilio Vaticano I, condenaban la negación de Dios hecha por el racionalismo, y la inferencia de las ciencias en los contenidos dogmáticos y los datos de la Revelación. En esta condena estaban latentes los problemas derivados de la teoría de la evolución, que parecía hechar a bajo el dogma de la creación. Sin embargo, al delimitar por una parte, el terreno de la fe, y por otra, el de la ciencia, para salvar a la primera de las inferencias de la segunda, parecía que dejaba libertad absoluta a la ciencia en su ámbito para que en él hiciera uso del método científico. El problema surge, cuando la ciencia empieza a estudiar los fenómenos, como fenómenos humanos, amparándose en esta libertad de método. Entonces brota la disputa e incomprensión mutua de los modernistas y el Magisterio. ¿Se puede hacer un estudio científico de los elementos humanos que integran el fenómeno religioso? ¿Se puede hacer una ciencia de las Religiones, libre de cualquier postulado religioso? Parece que los anteriores documentos del Magisterio, permitían esa posibilidad. Es a esta separación de ciencia-religión a la que se acogen los modernistas, cuando aparecen las críticas y la condena del Magisterio. Y de aquí, la sorpresa y el disgusto en medios católicos progresistas cuando acontece su condena por el decreto *Lamentabili* y después por la encíclica *Pascendi*. Pero, una cuestión de fondo quedó por resolver, y aún permanece hoy en día: ¿se puede mantener una autonomía completa y total, en método, presupuestos y conclusiones de las ciencias humanas y naturales, con respecto a la religión? ¿o hay que admitir, que en última instancia, Dios —o su negación—, es un presupuesto clave de la ciencia y la filosofía, aunque no inmediatamente operativo?

⁴¹ P. Colin, *op. cit.*, p. 32.

⁴² Esta insuficiencia es destacada por críticos del kantismo como Sentroul, Dehove, L. Brunschwig... De forma más general y filosófica, observemos que toda la filosofía del siglo XIX, que empieza a germinar en esta época, tiene el carácter común de suponer el problema crítico de la modernidad. Así surgirían la fenomenología y el existencialismo.

Hay que tener en cuenta que el agnosticismo aparece, no tanto como negación sino como condición de posibilidad del conocimiento de Dios. Al establecer un límite al conocimiento científico permite que Dios pueda ser tenido en cuenta, aunque no científicamente:

"Or, confronté, aux affirmations théologiques, l'agnosticisme apparaît comme un déficit. En revanche, par rapport à un strict positivisme, il représente un effort pour sauver quelque chose de la religion, malgré l'enfrondement dogmatique qu'enregistrent bien des observateurs."⁴³

Este agnosticismo no es exclusivamente modernista sino que es un presupuesto epocal que aparece como superación del positivismo que negaba la existencia de Dios, al reducir a los hechos todo lo cognoscible y todo lo *real*. Ya hemos visto como H. Spencer admitía que más allá de la ciencia había un incognoscible. O mismamente sirva como ejemplo el *Ignorábilis* de Dubois-Reymond.

Si en lo religioso el agnosticismo kantiano permitía «salvar» la idea de Dios, con respecto a la metafísica la consideración viene a ser similar. La crisis de la metafísica viene propiciada por la ciencia moderna, que parece excluir con su método y presupuestos la reflexión metafísica. Kant, al delimitar un espacio para su posibilidad, el espacio de la razón práctica, puede ser considerado más que el destructor de la metafísica como su salvador⁴⁴.

Otra cuestión es que este planteamiento del agnosticismo en general, y de Kant en particular, convenza a los tomistas. Para éstos últimos, la solución «agnóstica» al positivismo no es válida, ya que en última instancia si se parte de un agnosticismo no se podrá salir de él. Esta es la opinión de G. Michelet:

"Il n'y a d'effort à faire pour sortir de l'agnosticisme que si on l'a d'abord accepté."⁴⁵

Así las soluciones para admitir la existencia de Dios tales como el fideísmo de Kant o el *Incognoscible* de Spencer, aunque mantenían la existencia de Dios lo hacían un ser solo «posibilidad pura», que quedaba bastante lejos del Dios cristiano⁴⁶.

⁴³ P. Colln, *op. cit.*, p. 33. En el ámbito español véase el siguiente texto que es sumamente elocuente con respecto a la dialéctica ciencia y religión, que está escrito además en el contexto de la polémica darwinista: "Siempre queda algo vago y misterioso, que la ciencia no puede explicar, el origen del pensamiento, secreto que el hombre lleva consigo desde que nace hasta que la tumba recibe sus pobres restos, y que todavía no ha podido descubrir."

Al que cree en un Dios, y en general al partidario del dualismo, sea cualquiera la forma que su inteligencia haya dado a esta idea, nunca le falta en los revueltos laberintos de nuestra imaginación, a semejanza de los antiguos templos de Egipto y de la India, algún lugar sagrado y misterioso donde colocar la imagen del Ser Supremo [...].

Donde la ciencia acaba, empieza la conciencia, dijo, no hace mucho tiempo, un sabio inglés en un notable discurso. Frase que debían tener siempre en cuenta, quien se precia de respetar las religiones. No les importe que la ciencia avance, que ellas retrocedan sin temor, ni miedo, siempre tendrán a sus espaldas espacio infinito donde moverse, y tanto más valdrán, cuanto más alto sea el pedestal sobre el cual se levanten.

Que recuerden que en lucha con la ciencia, al querer invadir el terreno de ésta, siempre fueron vencidas, más tarde o más temprano, como nos lo dice la historia, al relatar, en sangrientas páginas, tan lamentables conciencias.

Por eso dijimos al principio de nuestro primer artículo: la ciencia es profana religión, que tiene a Dios por término, al universo por templo, y a la razón del hombre, pequeño detalle de la suprema inteligencia, por sacerdote" (E. Echegaray, *España*, 1880; citado por J. Florit Capella, «La introducción del darwinismo en España», *El darwinismo en España en el 1º centenario de la muerte de Ch. Darwin (1882-1982)*, nn. 16-17 «Extraordinario-2», Anthropos. Barcelona, 1982. p. 74)

⁴⁴ Es desde esta perspectiva que Laberthonnière reconstruye su «dogmatismo moral» abriendo la posibilidad del conocimiento de Dios desde este dogmatismo práctico.

⁴⁵ G. Michelet, *Dieu, et l'agnosticisme contemporaine*. E. Mesnil-Firmin. Didot et C^{ie}. París², 1909 p. 192.

⁴⁶ "Leur Dieu était si loin de l'humanité et si peur occupé d'elle qu'il fallait prévoir qu'à son tour l'humanité s'accoutumerait à se passer tout à fait de lui; et si le déisme kantien était impuissant devant le flot montant de l'idéalisme, à soulever la personnalité de l'Etre divin, la conception de la religion spencérienne et son adoration de l'inconnaissable n'avaient pas plus d'efficacité vis-à-vis du matérialisme. Cette nouvelle diminution de la divinité la faisait échapper totalement à l'intelligence de l'homme, et par suite à son amour. Le chrétien demeurait seul à pouvoir parler de Dieu" (G. Michelet, *op. cit.*, p. lx-xi)

Si la encíclica se refería, en última instancia, a este agnosticismo de tipo agnóstico, éste venía dado y propiciado por otro agnosticismo de tipo más profundo al cual se refería también *Pascendi*: El agnosticismo general de la cosa en sí. El problema ya no es si Dios puede ser conocido de forma científica, ni tan siquiera si puede ser conocido de forma general. El problema, se retrotrae a si podemos conocer. Si el conocimiento de realidades se hace imposible, o todo conocimiento está teñido de subjetividad, la realidad de Dios puede resultar disminuida.

En este contexto es interesante mencionar la crítica que realiza Sentroul a Kant. Para Sentroul que compara la filosofía de Kant con la de Aristóteles, cada vez que Kant plantea un problema éste ya había sido resuelto por Aristóteles, es por lo que para Sentroul, Kant comete la incoherencia de ser «realista» al suponer que el sujeto pensante es pasivo ante las representaciones exteriores, adquiriendo éstas por lo tanto un grado de objetividad. Esto que sería válido en Aristóteles hace que en Kant no esté en consonancia con su sistema crítico, ya que éste último había eliminado la substancialidad del sujeto, necesaria para la constitución del polo objetivo, y además porque había eliminado como explicativa la causalidad, dejando dislocados en un dualismo, el fenómeno y el noúmeno. Esta negación del principio de causalidad es para Sentroul el origen de todo el agnosticismo kantiano⁴⁷.

Si éste es el punto de vista del agnosticismo de Kant según Sentroul, es necesario también considerar otros puntos de vista sobre el agnosticismo kantiano, como el de Renouvier. Para quien Kant se ve avocado al agnosticismo precisamente por su «realismo». En efecto, para Renouvier, Kant lo que establece es la *realidad* del noúmeno, del ser en sí, lo que le hace caer de nuevo en la ficción substancialista. El substancialismo que en definitiva supone siempre...

"... un sujet dont l'idée est obtenue par voie d'abstraction, que l'on pose comme réel, et que l'on définit par la négation de toute qualité qui pourrait servir à le définir en même temps qu'on met des phénomènes sous sa dépendance."⁴⁸

Lo que se inserta en la teoría general del conocimiento de Renouvier, según la cual los sistemas filosóficos vienen a ser de dos clases: los realistas⁴⁹, que conducen al agnosticismo y los relativistas que siguen el *principio de relatividad* según el cual:

"La nature de l'esprit est telle, que nulle connaissance ne peut être atteinte et formulée, et par conséquent nulle existence réelle conçue, autrement qu'à l'aide de ses relations, et, en elle-même, comme un système de relations."⁵⁰

A las mismas consideraciones llega L. Brunschvicg que piensa que tanto el idealismo como el realismo llevan ambos al agnosticismo, debido a que ambos reproducen la separación del ser y del conocer. El realismo es *agnóstico* al reconocer que existe una realidad fuera de nosotros, pero permanece incognoscible para nosotros.

¿No nos suenan estos problemas comunes a Amor Ruibal? Su crítica al substancialismo escolástico, su reconstrucción de la causalidad y su teoría del conocimiento, parecen partir de toda esta

⁴⁷ Cfr. Sentroul, *op. cit.*, p. 164.

⁴⁸ Renouvier, *Les dilemmes de la métaphysique pure*, p. 95 citado por P. Collin, *op. cit.* p. 39.

⁴⁹ Substancialista diría Amor Ruibal.

⁵⁰ Renouvier, *op. cit.*, p. 11 citado por P. Collin, *op. cit.*, p. 39 nota.

problemática y solucionar el tema del agnosticismo, para después, sobre una teoría renovada del conocimiento, basar el conocimiento de Dios.

Otra de los postulados filosóficos del modernismo es el immanentismo, que aparece, por un lado, como consecuencia del agnosticismo anterior, y por otra parte, como explicación del origen y naturaleza de la experiencia religiosa. Con estas palabras expresaba la Encíclica este principio de immanencia:

"...borrada la teología natural, cerrado el paso a la revelación por haber rechazado los argumentos de credibilidad, más aún, suprimida de todo punto cualquier revelación externa, en vano se busca fuera del hombre la explicación. Hay que buscarla, pues dentro del hombre mismo, y como la religión es cierta forma de vida, se ha de encontrar necesariamente en la vida del hombre. De ahí, la afirmación del principio de la Immanencia religiosa."⁵¹

Así pues, si no podemos conocer a Dios a través de la experiencia externa, ni llegar a Él con las fuerzas de nuestra inteligencia —pruebas racionales de la existencia de Dios—, ya que ésta necesita a su vez de nuestras experiencias, es imposible de esta manera un conocimiento externo de Dios⁵². Sólo queda un procedimiento que es el recurso a la experiencia interna, y esto no es otra cosa que el sentimiento religioso. Así pues, la diferencia entre el filósofo y el creyente, lo que añade este segundo al primero, determinándole, es su sentimiento de Dios. Pero como indica la Encíclica, ¿no caen así los modernistas en el protestantismo?⁵³

Esta fundamentación del origen de la religión y la justificación de Dios en el sentimiento religioso, aparece de forma clara y explícita en la filosofía del teólogo protestante francés, Auguste Sabatier.

⁵¹ Dz., n.º 2074.

⁵² Sabatier analiza el milagro y la profecía como pruebas exteriores de la revelación pero las descarta inmediatamente porque ambas presuponen la fe. Así como la inspiración divina para tener como revelados los libros sagrados.

En el caso concreto del milagro hará uso de una noción de ciencia de tipo epocal y que hemos visto por doquier, la ciencia como el conocimiento de las relaciones entre fenómenos. Así pues el milagro en tanto que hecho misterioso permanece más bien aislado de la ciencia: "¿Qué es para la ciencia conocer un fenómeno? Colocarle en un lazo necesario de sucesión, de concomitancia o de causalidad, con otros fenómenos que le explican por analogía. Suponed un fenómeno misterioso, sin analogía y sin enlace con otro; los sabios, ante él, se declararán simplemente en un estado de ignorancia. Dirán que no descubren su causa, que no se la explican, y volverán a estudiarle mil y mil veces si es preciso y por todos los lados, como se sitúa una fortaleza cerrada, hasta que hayan penetrado en la plaza o hayan forzado el misterio, o bien lo conseguirán, o, de lo contrario, jamás habrá ni explicación de tal hecho" (A. Sabatier, *op. cit.*, p. 87).

La inspiración profética no es más que un fenómeno psicológico del profeta. Se excluye toda «inspiración sobrenaturalista»: "No es otra cosa [dice Sabatier] que la obsesión interior de un gran pensamiento y de un irresistible deber que llenaban su alma, y cuyo origen psicológico escapaba a su conciencia. ¿Por qué habríamos de dudar de sus palabras, cuando se imponen a nosotros, y acaban por subyugarnos como una eterna y resplandeciente verdad?" (*Ibidem*, p. 152).

Y por último, la inspiración religiosa que acudía a los escritores sagrados tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, tampoco, por supuesto, tiene un componente sobrenatural. Admite que sea «revelación» pero en el sentido que da Sabatier a este término, revelación interior, en su conocimiento personal de Dios:

"La inspiración religiosa no es otra cosa que la penetración orgánica del hombre por Dios; pero lo repetimos una vez más, por un Dios completamente interior, de suerte que cuando esta penetración es completa, el hombre es más real y más plenamente el mismo que antes" (*Ibidem*, p. 101).

Así la Historia Sagrada, no es más que la expresión alegórica de la religiosidad interior del escritor (Cfr. *Ibidem*, p. 152), o si se quiere de un pueblo. No es por lo tanto ni verdadera historia, en cuanto no describe hechos reales, ni es revelación de Dios.

⁵³ "... para el modernista creyente es cosa cierta y averiguada que la realidad de lo divino existe realmente en sí misma y no depende en absoluto del creyente. Y si se le pregunta en qué se funda finalmente esta afirmación del creyente, responderá: En la *experiencia particular* de cada hombre. Afirmación por la que, si es cierto que se apartan de los racionalistas, viene por otra parte a dar en la opinión de los protestantes y pseudomísticos" (Dz., n.º 2081).

Afirmación un tanto curiosa y paradójica ya que los modernistas parecen haber tenido como una de sus tareas la defensa de la fe católica frente al protestantismo liberal. Así el caso más patente de esto mismo es *L'Evangile et l'Eglise* que está escrito como refutación de las teorías del teólogo protestante Harnack. Como dice E. Poulat refiriéndose a esta obra: "...la doble intencionalidad del libro, lesi su antiprottestantismo y su neocatolicismo" (E. Poulat, *op. cit.*, p. 40).

5. A. SABATIER PRECURSOR DEL MODERNISMO.

Sabatier parte de un esquema filosófico kantiano, pero pretende superar las consecuencias intelectualistas de la filosofía de la religión de Kant. Los presupuestos antropológicos de Sabatier son: la división entre el mundo de la naturaleza y el mundo de la moral, la diferenciación entre el yo empírico y el yo ideal. Pero para superar estos dualismos y diferenciaciones es necesario la referencia a un único principio. Éste no será otro que la Religión.

Pero su intención es evitar una religión de corte intelectualista como la kantiana, la racionalización de la religión, y lo que pretende es una *fundamentación religiosa* de la religión:

"Es un comercio, una relación consciente y consentida, en la cual entra el alma en duelo con el poder misterioso de que ella siéntese depender, así como su destino. Este comercio con Dios se realiza por medio de la oración. La oración: he ahí la religión actuada, es decir, la religión real.

La religión no es nada si no es un acto vital por el cual el espíritu todo entero trata de salvarse, relacionándose con su principio."⁵⁴

Aquí se pone de manifiesto dos cosas: que la religión aparece básicamente definida como una relación de dependencia entre el yo y Dios; y el carácter fundamental de la oración. La oración se concibe como el medio para acceder al conocimiento de Dios ⁵⁵. Lo que se desprende de este planteamiento de Sabatier, es que la revelación es interior, lo que vendría a coincidir con su agnosticismo. En efecto, si la única manera de conocer a Dios es a través de nuestro sentimiento, de nuestra vinculación y relación personal con él, toda la revelación será personal⁵⁶. Para Sabatier la revelación y la religión son dos aspectos de una misma realidad. Dios es conocido por el hombre en su interioridad:

"El Dios a quien adoro llega a ser al fin un Dios interior, cuya presencia aleja de mí todo temor y me pone por encima de la amenaza de todas las cosas. La realización consciente de esta presencia de Dios en mí alma: he ahí la verdadera salud de mi ser y de mi vida."⁵⁷

Dios aparece como respuesta al hombre, al hombre que ora, que pide. Ahora bien, no está en posterioridad temporal, sino que esta presencia interior de Dios se encuentra siempre en el hombre. Para ilustrar esto Sabatier hace mención a Pascal que pone en labios de Dios la siguiente frase: "No me buscarías si no me hubieses encontrado."⁵⁸

⁵⁴ Sabatier, *op. cit.*, p. 35.

⁵⁵ La importancia que concedía el protestantismo y después el modernismo, a la oración como vínculo subjetivo entre Dios y el hombre, y base para su conocimiento explica la importancia que concede Amor Ruibal a este tema, y que queda patente por las páginas que le dedica en *P.F.F.D.*, II, pp. 229-286. Para Amor Ruibal, la oración es reflejo de las ideas teológicas y filosóficas que se posean: "De ahí proviene el alcance del problema de la oración, convertido para no pocos en problema de criteriólogia religiosa del más subido valor; y eso explica el empeño con que las escuelas de filosofía religiosa tratan de plantearlo y resolverlo dentro de sus respectivas orientaciones y sin tomar en cuenta la verdad objetiva de los hechos sino en cuanto vistos a través del prisma de las preocupaciones filosóficas. Trascendentalistas y pragmatistas, seguidores del positivismo en sus diversos aspectos, etc., todos encuentran en la oración las modalidades peculiares de sus sistemas, conviniendo siempre en dar a ésta un aspecto intrínseco y de valor sentimental o formalista, que permita reducirla a fórmulas de ritualismo compatible con todas las variantes que se querían darle a cada sistema de filosofía religiosa" (*P.F.F.D.*, II, p. 230. El subrayado es nuestro).

⁵⁶ Ver la crítica que hace Michelet a Sabatier en *Dieu et l'agnosticisme contemporaine*. p. 183 y ss.

⁵⁷ Sabatier, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁸ Cfr. *Ibidem*, p. 43. Esta frase después la utilizará James, y será criticada por Amor Ruibal en *P.F.F.D.*, II, p. 237.

Dios es, como acabamos de decir, lo que se revela al hombre, Dios mismo es la revelación⁵⁹. Para Sabatier, pues, los dogmas carecen del carácter de cosa revelada por Dios, serán, no obstante, expresiones de esa revelación, pero expresiones simbólicas y humanas.

La revelación así considerada como revelación interior, es una revelación evidente, interior y progresiva:

"[...]

Será interior, porque no teniendo Dios existencia fenomenal, no se puede revelar más que al espíritu y en la piedad que él mismo inspira.

[...]

En segundo lugar, esta revelación interior será siempre evidente. Lo contrario implicaría contradicción.

[...]

En efecto, esta revelación será progresiva. Es decir, que se desarrollará con el progreso de la vida moral y religiosa que Dios hizo nacer y crecer en el seno de la humanidad."⁶⁰

Así pues, la revelación no estará nunca ausente de la Historia de la humanidad porque negarlo sería negar el que la humanidad haya sido siempre religiosa. Lo mismo ocurriría si excluimos de la religión a todas las otras religiones que se consideren no reveladas. Para Sabatier, todas las religiones incluida la cristiana serán iguales ya que todas son válidas por ser religiones, y expresiones de la revelación de Dios. ¿Cual es la diferencia entre unas religiones y otras? Si la revelación no es su diferencia, ¿todas son iguales? Para Sabatier la religión cristiana es la más eminente debido a su grandeza moral. Sabatier aplicará un criterio evolucionista para su diferenciación.

Este carácter interno de la revelación va a destruir dos elementos que son tenidos como revelados por los católicos —y algunos protestantes— la Biblia y los Dogmas. En efecto, para Sabatier el *criterio* para saber si algo es revelado o no, es acudir a la revelación interior:

"Por último, preguntáls con qué criterio reconocéis, en los libros que leéis y en las cosas que se os enseña, una revelación auténtica de Dios. Escuchad: sólo un criterio es infalible y suficiente: toda revelación divina, toda experiencia religiosa verdaderamente buena para nutrir y sustentar vuestra alma, debe poder repetirse y continuarse como revelación actual y experiencia individual en vuestra propia conciencia."⁶¹

Una vez sentado este principio Sabatier va a quedar libre para realizar un análisis de la Sagrada Escritura, de la Historia de la Iglesia, y de los Dogmas, que pese a su brevedad, encontramos en él, *in nuce* todos los temas que aparecerán después en la crisis modernista.

Tales consideraciones religiosas de Sabatier nos remiten a dos temas ya estudiados: el primero de ellos es el problema desde el que parte el discurso de Sabatier que no es otro que la confrontación ciencia-fe, y el segundo es el marco de referencia filosófico que utiliza para concebir su doctrina: el kantismo.

⁵⁹ Cfr. Sabatier, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 60-61.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 65-66.

a. La confrontación ciencia-fe como origen del problema.

El libro de Sabatier se abre con una Introducción, en la que se sitúa ante el problema de su época, que pretende superar con su teoría «inmanentista». La situación es la siguiente:

"Nuestro siglo ha sentido, desde su juventud, dos grandes pasiones que enardecen y agitan aún sus últimos años. Ha llevado como porta estandarte el doble culto al método científico y al ideal moral; pero lejos de conseguir unirlos, los ha lanzado el uno contra el otro hasta el punto de que aparezcan contradecirse y excluirse. Toda alma sería se siente interiormente dividida; querría conciliar su más generosas aspiraciones, los dos últimos motivos que aún le restan de vida y de acción. Y esta conciliación necesaria ¿podemos encontrarla en otra parte que en un concepto renovado de religión?"⁶²

Ideal moral, que Sabatier confunde e iguala al ideal religioso, y cuya tensión con el método científico es lo que produce al parecer la congoja de su siglo. Con mayor dramatismo, y con palabras poéticas, vuelve páginas más adelante a repetir la misma idea:

"Me parece que nuestra juventud avanza con ímpetu entre dos murallas altas: por un lado la ciencia moderna y sus severos métodos, a los cuales no es posible renunciar; por otro los dogmas o los hábitos de la institución religiosa en que fue amantada su infancia y a los cuales quisieran, pero no pueden seriamente volver. Los sabios que les han conducido hasta allí les señalan el impase en que se han extraviado y les invitan a tomar una resolución: o para la ciencia contra la religión o para la religión contra la ciencia. Dudan, con razón, ante esta terrible alternativa. ¿Será preciso escoger entre la ignorancia piadosa y el saber brutal? ¿Debemos continuar viviendo de una moral que desmiente nuestra ciencia, o edificar una teoría de las cosas que nuestra conciencia condena? El valle estrecho y sombrío en que avanza nuestra juventud ¿no tendrá salida?"⁶³

A esta situación tan dramática se había llegado por el positivismo⁶⁴. En efecto, como hemos visto en la sección I capítulo I, el positivismo se había desarrollado en España como filosofía al amparo del desarrollo científico, sirviendo a éste de sustento ideológico-estructural. Pero ahora se había llegado a la situación de que la ciencia se sentía limitada por su método y objeto, dejando más allá un campo a lo Incognoscible de Spencer o al *Ignorabimus* de Dubois-Reymond.

Aunque paradójicamente es desde esa tensión de lo científico y lo moral de donde surgirá la religión⁶⁵. Así pues la tensión ciencia-religión queda superada por una nueva concepción de la religión,

⁶² *Ibidem*, p. 2.

⁶³ *Ibidem*, p. 5.

⁶⁴ "A una generación que creyó poder reposar en el positivismo en filosofía, en el utilitarismo en moral y en el naturalismo en materias de arte y poesía, sucede una generación a quien atormenta más que nunca el misterio de las cosas, a quien el ideal atrae y que sueña con la fraternidad social, con la abnegación, con la compasión hacia los humildes, hacia los oprimidos y miserables, hasta llegar al heroísmo del amor cristiano. Por este camino ha llegado eso que se llama el renacimiento del Idealismo, es decir, la vuelta a las ideas generales, a la fe en lo invisible, al gusto y a la inteligencia de los símbolos, y esas ansias, tan confusas como ardientes, de encontrar una religión o de volver a la que nuestros padres desdeñaron" (*Ibidem*, p. 4).

Es sumamente interesante este texto ya que aunque escrito prácticamente al comienzo del siglo XX, nos da idea y razón de la ruptura modernista. El positivismo en filosofía y ciencia según Sabatier no iba acompañado del utilitarismo en moral y del naturalismo en el arte. Es por ello que la nueva etapa que se abre a la vez pretende superar este positivismo y naturalismo, que parecían excluir al misterio. En efecto tanto el modernismo filosófico-religioso como el artístico es un pretender querer llegar más allá de lo visible, a través del símbolo. Es por eso que la coincidencia que se da en el ámbito hispánico entre el modernismo religioso y el estético no es simplemente de nombre, sino que ambos se confunden en una actitud común (cfr. G. Azam, *El modernismo desde dentro*, ed. cit.).

⁶⁵ Cfr. Sabatier, *op. cit.*, p. 31.

que se aleja de la religión católico-dogmática. En efecto, la religión, única salida posible a esta crisis, va a ser para Sabatier la religión de la *piedad*. Al reducir el núcleo de la religión a lo que le es más íntimo y propio: la piedad y su expresión, la oración, Sabatier pretende evitar el conflicto con la ciencia. La ciencia tendría su ámbito en el conocimiento de los fenómenos relacionados⁶⁶ y no invadiría el ámbito de la religión:

"La afirmación de la piedad es esencialmente diferente de la explicación científica. Nos coloca en el orden de la vida subjetiva y moral, que no tiene nada que ver con el de la piedad. No puede haber conflicto entre estos dos órdenes, porque se desarrollan sobre planos diferentes y no se encuentran. La ciencia que conoce sus límites no podrá impedir el acto de confianza y de adoración de la piedad. La piedad, a su vez, que tiene conciencia de su propia naturaleza, no invade la ciencia; sus afirmaciones no pueden ni enriquecer ni empobrecer, ni molestar en nada a esta última, porque tienden a otro objeto y sirven para otro fin."⁶⁷

Por lo cual, la Iglesia católica entra en confrontación directa con la ciencia actual, en tanto que ha revestido la piedad y la fe de los conocimientos científicos de los primeros siglos, resultando actualmente tales conocimientos caducos y falsos. Y ante esta contradicción la única solución que encontraría la Iglesia sería la imposición de tales dogmas por la autoridad de su infabilidad:

"No podría haber en ella [la doctrina católica] ni contacto ni fusión entre los postulados sobrenaturales del dogma y las adquisiciones progresivas de la razón natural, puesto que no hay identidad, ni de principio, ni de método, ni de comprobación. Las ideas católicas y las ideas modernas permanecerán exteriores las unas a las otras. Esta juxtaposición inorgánica se transformará bien pronto en antagonismo flagrante; pues el dogma de la Iglesia representa aún algo más que el sentimiento religioso puro. En la fórmula que le constituyó hace mil años, entraron elementos de la ciencia de la época. Los Padres de la Iglesia y los doctores de la Edad Media, le construyeron necesariamente con la cosmología, la física, la medicina, la historia, la jurisprudencia y la moral de su tiempo. Revistiendo de una autoridad divina esta ciencia del pasado, segura, y el conflicto estalla necesariamente. Podéis trazar una línea de demarcación fija entre la ciencia sagrada y la profana; la una se relacionará con la otra, pues la primera está formada necesariamente de una parte de la segunda."⁶⁸

Esta antítesis entre la ciencia y la teología católica había llegado a ser tan acentuada, que la paz entre la una y la otra se había alcanzado por su mutua ignorancia e indiferencia⁶⁹.

No ocurre así con la teología protestante, que al hacerse mística e interior excluye de sí la identificación con una concepción histórica o científica determinada⁷⁰.

⁶⁶ "Se reconoce impotente [la ciencia] para salir de lo relativo, para establecer nada fuera del espacio y del tiempo, y pone fuera de su territorio todas las cuestiones de origen y de fin, porque no posee medio alguno para alcanzarlos" (*ibidem*, p. 89).

⁶⁷ *ibidem*.

⁶⁸ *ibidem*, p. 257-258.

⁶⁹ "La antítesis es tan acentuada hoy, que para vivir en una especie de paz convencional y provisional, la teología de la Iglesia ha tomado el partido de ignorar la ciencia moderna, y la ciencia moderna de ignorar la teología de la Iglesia, con gran detrimento de la una y la otra" (*ibidem*, p. 228).

⁷⁰ "En el protestantismo, por el contrario, el cristianismo es conducido del exterior al interior; se implanta en el alma, como un principio de inspiración subjetiva, que operando orgánicamente sobre la vida individual y social, la transforma y la eleva progresivamente sin desnaturalizarla ni violentarla. El subjetivismo protestante se hace espontaneidad y libertad tan necesariamente como la objetividad católica se hace sobrenaturalismo y tiranía clerical. El elemento religioso no está separado del elemento moral; no se afirma como una verdad o una moralidad superiores a la verdad y moralidad humanas. La intensidad de la vida religiosa no se mide ya por el número ni por el fervor de las obras pías o de las prácticas rituales, sino por la sinceridad y la elevación de la vida del espíritu. Todo ascetismo queda radicalmente suprimido. La ciencia, la vida política..." (*ibidem*, p. 229-230).

Así pues para Sabatier, la ciencia y la fe han de desarrollarse de forma paralela, como dos columnas, dirá en cierto momento, que se levantan hacia el cielo, y cuya unificación tendrá lugar un día en una idea teleológica del universo. Si se pretende, desarrollando una de estas columnas en exceso, alcanzar la otra, lo más seguro es que se caiga la construcción⁷¹. Su fin estará en el más allá:

"Desarrollándose por estas dos vías paralelas la ciencia y la fe, ¿pueden permanecer aisladas? El hombre es uno, y su actividad científica, como su actividad religiosa, tienden, igualmente, a una síntesis. La síntesis se encontrará en la consideración teleológica del universo. Esta teleología universal la profetiza la fe, y la ciencia trata de realizarla. No puede establecerse en todo caso sino con este doble concurso. Sin la fe, la inteligencia del universo es imposible; sin la ciencia fenomenal, toda interpretación del universo se hace ilusoria. Es preciso, pues, que la fe sea cada vez más un acto puro de confianza en Dios, y que el estudio científico del fenómeno sea cada vez más profundo y riguroso. Sin duda, la síntesis teleológica no se terminará nunca en definitiva en la tierra; deberá recomenzarse sin cesar, pero siempre encontrará una conclusión, provisional y segura al mismo tiempo, en el acto de confianza y de adoración a Dios."⁷²

Esta concepción de la ciencia y la fe-moral parte del esquema kantiano, de la división entre el ámbito teórico y práctico. La referencia a Kant en su obra se completa con el último capítulo en la que pretende, al igual que Kant hizo una teoría crítica del conocimiento racional, hacer una teoría crítica del conocimiento religioso.

b. El kantismo como marco filosófico de la teoría de la immanencia.

Sabatier considera que la filosofía tiene fundamentalmente dos partes: una primera que sería la teoría del conocimiento, o una crítica de la razón, en la que se estudiaría la problemática del conocimiento, como adquisición del sujeto pensante. Y por otro lado, estaría aquella parte de la filosofía que se ocuparía de las relaciones entre las cosas, de la esencia de los seres y que sería la metafísica considerada ésta como una teoría del universo y sus seres.

Si bien ésta última, la metafísica, es considerada como conclusión más que principio, ya que para su constitución necesita tener en cuenta los resultados de las ciencias, entre las que incluye Sabatier la ciencia teológica. Es por ello que la teología más que necesitar de la metafísica para constituirse, será ésta necesaria para ésta última.⁷³

⁷¹ Cfr. *Ibidem*, p. 331-333.

⁷² *Ibidem*, p. 91.

⁷³ "Un prejuicio vulgar quiere que la religión tenga por base la metafísica. Todo lo contrario, en efecto; sobre la religión se apoya la metafísica" (*Ibidem*, p. 315)

De esta manera, la dogmática al no tener un fundamento filosófico, o en sentido más amplio, racional, ha de fundamentarse en el sentimiento:

"Teoría de la religión, la dogmática no puede tener ningún otro punto de partida que el fenómeno religioso mismo. De este principio, concreto y experimental; de ese estado del alma determinado por el sentimiento inmediato de una relación necesaria con Dios, debe salir y desarrollarse el sistema todo entero. Lo que no se halla en ningún grado de la experiencia religiosa, y debe ser desterrado de ella.

La ciencia de los dogmas no enajenar su libertad sin su propio detrimento, desposándose, de antemano, con las tesis metafísicas y las últimas conclusiones de una filosofía cualquiera. Estas tesis provienen de otras fuentes que la religión; no tiene derecho a ser en esta religión" (*Ibidem*, p. 315-316).

También será necesaria para la metafísica la filosofía entendida como crítica del conocimiento, ya que toda ciencia y entre ellas está la filosofía, necesita previamente hacer una crítica de lo que puede conocer y cuáles son sus límites. Por lo cual Sabatier siente como Kant en su tiempo, y basándose en la filosofía de éste, la necesidad de realizar una crítica del conocimiento religioso.

En esta crítica del conocimiento religioso, revisa Sabatier la fundamentación del conocimiento de tres teorías que le parecerán inaceptables: la hipótesis de la revelación del conocimiento por Dios, en un primer momento, de De Bonald y De Maistre; la tesis idealista; y el nominalismo sensualista. Todas parecen inaceptables ya que ninguna de ellas llega a justificar el conocimiento.

Para Sabatier, Kant, da comienzo a una nueva época en la que logra superar tanto el escepticismo como el dogmatismo de las épocas anteriores. La intuición fundamental kantiana, para Sabatier, con la que termina el dogmatismo, es que la idea y la realidad no coinciden plenamente. Conocemos y la ciencia es un conocimiento válido de la realidad. Así se eliminaría el pirronismo, pero nuestro conocimiento de la realidad no es completo. La realidad es más amplia que lo reflejada por las ideas. También excluye este dogmatismo el principio de causalidad, que según Kant no puede ser considerado como objetivo, sino más bien como subjetivo, y como enlace de los fenómenos entre sí. Con todo lo cual Sabatier parece que se sitúa en el punto de partida del agnosticismo. Un agnosticismo que *prima facie* pretende ser la superación del escepticismo completo de épocas anteriores.

Pero el aspecto fundamental que recoge Sabatier de la teoría kantiana, es la doble vertiente del saber: el orden teórico y el práctico. El yo, es un yo que conoce, y lo hace según las leyes del conocimiento indicadas, cuyo peso absoluto viene marcado por el principio de causalidad. En el ámbito de conocimiento el determinismo es lo que impera.

Pero el yo no es sólo un yo que conoce, es un yo que obra y quiere, situándose entonces en el ámbito de la libertad, ya que ésta es la condición de posibilidad de la voluntad.

Así pues, se establece una tensión y contradicción entre estos dos ámbitos: el científico —determinista— y el moral —de la libertad—, cuyo conflicto sólo podrá ser superado por la religión:

"Esto nos lleva a afirmar que la solución del conflicto es la religión, no, sin duda, una religión exterior, entre cuyas manos adquiere el pensamiento y la voluntad del hombre, esto no restablecería en nada la armonía íntima y viva, sino una religión interior, una actividad del espíritu que percibe en sí la supremacía del espíritu universal, y, que por un acto de confianza íntima, impulso instintivo del ser pronto a perecer, se afirma a sí misma su propia dignidad y hace brotar de su propio fondo la religión irresistible del espíritu.

Así el conflicto de la razón teórica y de la razón práctica engendra eternamente la religión en el corazón del hombre. Es la hendidura en la roca por la cual brota la fuente viva."⁷⁴

El conflicto planteado por Kant entre conocimiento y moralidad, entre yo y mundo sólo puede solventarse apelando a un principio superior al «yo» propio, un ser universal que no es otro que Dios:

"La filosofía [...], cuando busca, en la noción de Dios, la conciliación, del conflicto que siente entre el yo y el mundo, entre la razón pura y la razón práctica le es preciso un ser universal cuya dependencia sienta y acepte, y del cual pueda hacer depender igualmente todo el universo. [...] Es salvado por la fe del Dios interior, en el que se realiza la unidad de su propio ser."⁷⁵

⁷⁴ *Ibidem*, p. 328.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 329.

b. Consecuencias del kantismo: subjetivismo, teleología y simbolismo.

Pero si Sabatier concibe la religión como superación de conflictos entre el orden científico y el orden moral, termina por asimilar el orden religioso al orden moral. Para Sabatier, el conocimiento religioso será un conocimiento subjetivo en tanto que está vinculado con el yo. Además, el conocimiento de Dios nunca será un conocimiento científico ya que nunca será conocido como un objeto de la naturaleza.

Esta característica de subjetividad del conocimiento religioso, hará que Sabatier conciba la religión como piedad, eliminando de ella al menos en su núcleo religioso, todo conocimiento racional⁷⁶:

"Así, no solamente el conocimiento religioso podría jamás deponer su carácter subjetivo, sino que no es otra cosa, en realidad, más que esta objetividad misma de la piedad, considerada en su acción y en su desarrollo legítimos."⁷⁷

El conocimiento religioso es además teleológico. Es decir, expresa el fin de las cosas del mundo y por lo tanto su sentido...

"... en toda noción religiosa no habrá jamás en el fondo más que un juicio teleológico. No es la esencia de las cosas, sino su valor recíproco y su jerarquía, lo que interesa a la fe. En la noción religiosa de Dios no es la naturaleza metafísica, es la voluntad de Dios con respecto a los hombres; y en la noción religiosa del mundo, y si tiene otro fin que servir de teatro y de órgano al espíritu."⁷⁸

Lo cual es debido a que la teología tiene un carácter subjetivo: procede de la reflexión que hace el sujeto de su entorno y de su vida. Así la teología entra en conflicto con el mecanismo que deriva del conocimiento científico de la naturaleza. De nuevo nos encontramos aquí la dualidad kantiana: ciencia-moral expresada en la confrontación entre causa y fin. Pero así como anteriormente esta confrontación se resolvía por la unicidad del sujeto, aquí también el yo al ser uno, es el que conoce el encadenamiento causal de los fenómenos, y el que también le da sentido.

Este sentido de la teleología, no tiene el significado aristotélico de causas finales, más bien se le pretende dar a las cosas, al mundo, sentido. Y es este darle al mundo sentido por las causas finales, en que se viene a abrazar origen y fin del mundo. Este sentido del mundo es Dios.

Por último el tercer aspecto derivado de esta consideración de lo subjetivo es el simbolismo.

En efecto, veamos que el conocimiento de Dios no puede ser un conocimiento fenoménico, ni tampoco se le puede subsumir bajo categorías lógicas. Por lo que no encontraremos a Dios empíricamente en el mundo ni ninguna prueba de su existencia, así como tampoco podremos conocerle deductivamente, como hacían antaño las pruebas de la existencia de Dios. Por lo que el conocimiento y la expresión de

⁷⁶ Así para Sabatier aunque fuese posible un conocimiento filosófico de Dios, un conocimiento por lo tanto racional, este conocimiento no sería un conocimiento religioso, ya que por la definición dada de este tipo de conocimiento, éste presupone siempre una *relación subjetiva*, en la que el yo se encuentra siempre implicado. Por la misma razón si se pudiese llegar a un conocimiento histórico de Jesús, este no sería un conocimiento religioso. *Ea ipso* sucede con los dogmas, cuyos componentes y valor religioso vienen dados por ser expresiones de la piedad y mover a la piedad.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 343.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 350.

lo religioso sólo pueden ser simbólicos. En el símbolo se expresa por lo sensible y material —lo fenoménico—, ese contenido religioso espiritual e invisible. El contenido religioso del simbolismo es la conciencia de estar con Dios, al que se le asocia una imagen de la conciencia que lo expresa. Sirve así pues perfectamente a la realidad transcendente que es Dios y que conocemos subjetivamente ya que estamos en relación con Él, pero que no llegamos a comprender, a meterle en nuestras categorías lógicas y científicas.

Este carácter sumamente adecuado, o quizá el único adecuado del símbolo, explica para Sabatier el hecho de que los fundadores de las religiones y los hombres religiosos hayan empleado el símbolo como máxima expresión religiosa, e incluso, en el caso de Jesús, según Sabatier, como única expresión.

El problema surge cuando el símbolo religioso, a través de un proceso de fijación y abstracción, se hace dogma. Entonces entra en contradicción su expresión fenoménica y exterior, con la idea abstraída del símbolo. Se produce una eliminación de las componentes fenoménicas del símbolo, con lo que se originan únicamente imágenes negativas de la divinidad, concebidas entonces como absoluto e infinito. Para Sabatier todas las ideas religiosas proceden de símbolos primitivos y piensa además que es ésta, como hemos visto, la única forma de acceso a lo religioso por parte del hombre.

Por último, sólo nos queda indicar que todas estas ideas sobre lo religioso, afloran de nuevo con el psicólogo norteamericano W. James, que llega en su obra *Las variedades de la experiencia religiosa*, a mencionar y citar a Sabatier.

Es por ello que podemos considerar a Sabatier como un precursor del modernismo —entendido como pragmatismo— y a las ideas de James como explicitación y tematización de las aquí expuestas por Sabatier.

CAPÍTULO II

EL PRAGMATISMO DE E. LE ROY

1. EL MODERNISMO COMO PRAGMATISMO.

Ya hemos visto al comienzo de esta sección la referencia que hace Amor Ruibal al pragmatismo como la filosofía que subyace al modernismo. Esta interpretación suya aunque no procede de la lectura directa de la Encíclica, que no menciona en absoluto al pragmatismo, si coincide en cambio con ciertos analistas de la época que sitúan el pragmatismo como base del modernismo. Además, aunque el pragmatismo no sea nombrado directamente en la Encíclica, es indudable para quien lea la obra teológica de Le Roy, que *Pascendi* tiene muy en cuenta, para la reconstrucción de la teoría modernista, los conceptos y análisis del pensador francés presentados en su obra *Dogme et critique*¹.

Pero antes de ver que es lo que toma esta Encíclica de la obra del matemático francés, es necesario delimitar que se entiende dentro de la Historia de la Filosofía como pragmatismo.

Cuando se estudia el pragmatismo en la Historia de la Filosofía, generalmente se considera como tal al pragmatismo angloamericano, cuyos representantes más eximios son C. S. Peirce, W. James, F. C. Schiller y J. Dewey. En esta lista no se incluye nunca a E. Le Roy. El mismo E. Bréhier que incluye en su historia de la filosofía, a Le Roy, Blondel y Laberthonnière dentro del pragmatismo, hace una clara distinción entre uno y otro pragmatismo:

"Sería absolutamente inexacto asimilar esta filosofía de la acción [la de Le Roy, Blondel y Laberthonnière] con el pragmatismo; aquí se trata de la acción como medio para alcanzar la verdad, y no, como en el pragmatismo, de identificar la verdad con una actitud práctica. G. Tyrrell (Nuestra actitud frente al pragmatismo, en Annales de philosophie chrétienne, 1905) ha demostrado con claridad esa diferencia: acepta del pragmatismo el hecho de que lo absoluto no es algo exterior que el espíritu deba copiar o que no tenga relación alguna con nuestra experiencia; pero esto no lo convierte en modo

¹ E. Le Roy, *Dogme et critique*. Librairie Blond et C^{ie}, París, 1907.

alguno en un término relativo, «deducir la metafísica de la vida y de la acción, más que de nociones y de conceptos, es situarla por primera vez sobre una base estable».²

Por todo ello, vemos suscitarse la cuestión de tipo general, de si hay un *pragmatismo* o más bien dos pragmatismos: el francés y el angloamericano, así como la pregunta sobre las posibles relaciones entre ambos pragmatismos. ¿Está el pragmatismo francés vinculado con el pragmatismo angloamericano?

Le Roy excluye expresamente su conexión con el pragmatismo anglosajón, o con sus principios. En dos ocasiones dice que lo que él llama pragmatismo no es lo que James llama también pragmatismo:

"On voudra bien remarquer la différence entre la doctrine que je défends et le «pragmatisme» anglais contemporain. Celui-ci semble-t-il, substitue en somme au souci de la vérité une préoccupation de simple utilité. Je ne propose rien de pareil. Tout ce que je dis, c'est qu'en l'espèce la recherche du vrai doit être agie et vécue autant que pensée, que le discernement ne peut s'opérer ici que par expérience, par épreuve de mise en pratique, bref par un essai de réalisation effective."³

Pero aunque ésta es la opinión de Le Roy, W. James por el contrario lo incluye en su pragmatismo, como compañero en estas doctrinas⁴. Por su parte Amor Ruibal entiende como una misma doctrina la de Le Roy, la de James y la de F. C. Schiller. Así en su crítica al pragmatismo considera a ambos, al anglosajón y al francés, refutados.

Sin pretender resolver este problema, diremos por el momento, que el pragmatismo de Le Roy se constituye en torno a la teoría del dogma, y el pragmatismo de James en torno al estudio de la experiencia religiosa como experiencia psicológica. Así como el pragmatismo de Le Roy tiene su punto de partida en sus planteamientos teóricos sobre la ciencia, la teoría pragmática de James es más directamente producto de su filosofía y método. Pero ambas concepciones, tienen ciertos puntos de convergencia, en cuanto que hablan de lo que es la realidad, en qué consiste la verdad, y cómo debemos de concepcuar el hecho religioso. Será sobre estas convergencias, sobre las que Amor Ruibal detendrá su reflexión, además de ciertos aspectos relacionados con los anteriores: la experiencia mística y el conocimiento de Dios como conocimiento analógico.

Pasemos sin más preámbulos al estudio del concepto de dogma que tiene Le Roy.

² E. Bréhier, *Historia de la filosofía*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988, p. 571. P. Collin considera que esta apreciación de Bréhier es contradictoria con su planteamiento de incluir el pragmatismo y autores como Blondel, Laberthonnière y Le Roy en un mismo capítulo titulado: «Las filosofías de la vida y de la acción. El pragmatismo». Refiriéndose a Bréhier, escribe P. Collin: "Il admet pourtant qu'il serait inexact d'assimiler la philosophie de l'action au pragmatisme anglo-saxon dont il traite dans le même chapitre. Etrange dispositif, qui prend prétexte d'une similitude aussitôt démentie!" (P. Collin, *op. cit.*, p. 10).

También S. Breton distinguirá la filosofía de Le Roy del pragmatismo americano:

"Il convient surtout de ne point trop «américaniser» ce nouveau pragmatisme qui, certes, n'ignore pas W. James, mais qui, plus profondément, s'anime du souffle bergsonien et blondélien dont il recueille, en lui donnant une nouvelle inflexion, la force promouvante" (Breton, S. «Dogme de la Résurrection et concept de la matière.» en *Le modernisme*, ed. cit., p. 121 y Cfr. *Ibidem*, p. 102 y 125).

³ E. Le Roy, *Dogme et critique*, pp. 331-332. Y dice Le Roy en otro lugar: "J'avertis une fois pour toutes, que je ne prends pas ce mot dans l'acception restreinte où il désigne une certaine philosophie anglo-américaine dont William James peut être regardé comme l'initiateur" (*Ibidem*, p. 114 nota 2).

⁴ James en su prefacio a *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar* (Buenos Aires. Aguilar, 1975, p. 22) cita junto a Dewey y Schiller los artículos de Le Roy en la *Revue de Métaphysique et Moral*, vol. 7, 8, 9. Los artículos a los que se refiere James son los siguientes: «Science et philosophie» (1898-1900) distribuido en cuatro partes, una «Réponse à M. Couturat» (1900), «Un positivisme nouveau» (1901), y por último «Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie» (1901). Así mismo, menciona como pragmatistas a Blondel y Salliy.

2. EL ORIGEN DE LA CUESTIÓN.

En abril de 1905, Le Roy publicaba en una revista de tipo religioso, *La Quinzaine*, un pequeño artículo de 31 páginas en las que se planteaba a modo de pregunta ¿qué es un dogma? Este artículo suscitó viva polémica en su tiempo, y con las críticas de sus detractores teólogos, y con sus contestaciones a estas críticas, confeccionará y editará en 1907 un libro que titulará *Dogme et critique*. En él además de encontrarse reproducido el artículo de *La Quinzaine*, se recogerán las opiniones críticas —más o menos virulentas— contra su artículo. Este libro pasará inmediatamente al *Índice* de libros prohibidos.

En *Dogme et critique*, encontramos expuesta de forma cabal la teoría de este matemático francés sobre el dogma, teoría que será tenida por pragmatista.

Vamos a examinar primeramente el artículo suyo de *La Quinzaine*, «Qu'est-ce qu'un dogme?», porque en él se encuentra contenido *in nuce*, todos los temas que tratará después con más amplitud, en respuesta a sus diferentes críticos.

Este artículo se presenta no como la exposición de una teoría sino como el planteamiento de una cuestión: ¿qué es el dogma? Una pregunta que Le Roy filósofo, hace al teólogo para que le conteste:

"Ce titre n'est qu'une simple question, nullement une promesse de réponse: question du philosophe au théologien, appelant une réponse du théologien au philosophe."⁵

Pero este planteamiento, por lo que podremos observar después en su contenido y sobre todo por las posteriores respuestas a las críticas suscitadas por el artículo, no es más que un planteamiento retórico, un recurso expositivo. En efecto, Le Roy no esboza sólo el problema y esperando pacientemente una respuesta, sino que ofrece *su* réplica, que evidentemente, considera como la única posible y defendible frente a otras posibles que tachará de «intelectualistas». ¿Cuál es el origen de esta pregunta que realiza Le Roy a los teólogos?

Le Roy plantea su teoría pragmática del dogma como respuesta a la confrontación, que en la época se produce, de ciencia y religión. Constata que el catolicismo no está presente en el pensamiento de su tiempo. Lo que se concreta en que, para el mundo filosófico y científico de su época, los dogmas han dejado de tener sentido:

"Nous ne sommes plus au temps de hérésies partielles. [...] La négation ne s'attaque pas aujourd'hui à tel dogme plutôt qu'à tel autre. Elle consiste surtout en une fin de non-recevoir préliminaire et globale. On ne discute pas si telle proposition est un dogme ou non. C'est l'idée même de dogme qui répugne, qui fait scandale. Pourquoi cela?"⁶

Así mismo la apologética tradicional del dogma está caduca, ya que emplea un lenguaje y unos recursos que son del siglo XIII; que si no son válidos al hombre actual, menos aún al científico o al filósofo.

⁵ Le Roy, *op. cit.*, p. 1. Para S. Breton, la pregunta de Le Roy aparece en el contexto epocal como un requerimiento, como una necesidad: "Mais posée dans les circonstances d'alors, elle a tout l'air d'une mise en demeure. A en croire l'impertinent, ce n'est point à lui mais à ceux qui savent, ou croient savoir, qu'il importe de répondre" (S. Breton, *op. cit.*, p. 102).

⁶ Le Roy, *op. cit.*, pp. 5-6.

Las razones por las cuales el dogma ha dejado de ser creíble para el hombre del XIX, las resume Le Roy en los cuatro puntos siguientes:

1º Frente a una ciencia moderna que tiende a probarlo todo y que rechaza aquello que no es demostrado, el dogma se presenta como una verdad no demostrada, y lo que es más grave, que *no puede ser demostrada*.

2º Se pretende salvar la objeción anterior alegando, que no sólo el dogma aparece como una verdad indemostrable, sino que otras ciencias como la historia, las matemáticas y la física, admiten unos hechos fuera de toda teoría y demostración, a los que denomina Le Roy, *hechos brutos*. Para Le Roy esta pretendida solución, presentando el dogma como un hecho bruto, no es válida, ya que el dogma se establece de esta manera, como un dato sin demostración, en el que su veracidad viene dada por la *autoridad*. Considerado así el dogma, aparece éste como contrario a la libertad de conciencia y de investigación.

3º Inclusive, si cupiese entender el dogma como un *dato bruto* de la fe, dado y exigido por la autoridad, habría de ser inexorablemente unívoco, y tendría que estar expresado, por lo tanto, en un *enunciado* absolutamente claro y preciso como vienen dados los enunciados y teorías de toda ciencia.

Pero acontece justamente lo contrario. Los dogmas están enunciados en un lenguaje que no es muy claro, y que está henchido de conceptos filosóficos de una época determinada: la escolástica. Además, utiliza metáforas del sentido común para explicarse, vg. la paternidad para referirse a la relación entre Dios y los hombres; por lo que, el lenguaje del dogma es diametralmente opuesto al científico.

4º Y la última gran objeción que elimina los dogmas del conjunto del saber actual es que aparecen como inconmensurables con los conocimientos científicos:

"C'est que les dogmes, en tout cas, forment un groupe Incommensurable avec l'ensemble du savoir positif. Ni par leur contenu, ni par leur nature logique, ils n'appartiennent au même plan de la connaissance que les autres propositions."⁷

Estas cuatro razones hacen que los dogmas sean incomprensibles para la mentalidad científica o filosófica de nuestra época, que en el mejor de los casos rechazará los dogmas, como actualmente inútiles e infecundos, ya que no amplían nuestro saber; y que en el peor, serán denostados como completamente falsos y contrarios a la razón —como hemos visto en Draper, entre otros—.

En expresión de S. Breton:

"En résumé: si, comme le soutient une théologie intellectualiste, le dogme est avant tout une thèse, il ne peut que contredire non seulement les affirmations «de la conscience contemporaine» mais les exigences primordiales de la pensée; exigences qui comportent simultanément l'intégration sans condition de quatre principes que nous avons rappelés: principe de vérification, principe d'innamence, principe d'univocité sémantique, principe de cohérence intégrale de la pensée."⁸

Este problema y casi queja, que se plantea todo hombre de la época, es el mismo problema que planteaba Draper de forma negativa para el dogma; es el problema que intentaba solucionar Comellas y Cluet, y que hemos visto en Sabatier. Ahora lo descubrimos en Le Roy y de nuevo lo advertiremos cuando estudiemos el pragmatismo de W. James.

⁷ *Ibidem*, p. 12. Estos aspectos también aparecen tratados por S. Breton, en *op. cit.*, pp. 102-107, cap. «Les pré-supposés».

⁸ S. Breton, *op. cit.*, p. 106.

Se puede decir que es un estrato común a toda esta época que estamos examinando, en la que surge y se plantea como solución la obra de Amor Ruibal *Los Problemas Fundamentales de la Filosofía y el Dogma*.

Esta contradicción entre los planteamientos de la razón presentados por las teorías científicas y filosóficas contemporáneas, y las creencias religiosas cristalizadas en los dogmas afectarán al creyente que pretende afirmar su fe sin negar su razón.⁹

Siendo éste el problema, ¿cuál va a ser la respuesta que dé el matemático francés para solucionar la división del hombre actual en fe y ciencia? Esta solución se llamará *pragmatismo*.

3. EL PRAGMATISMO, SOLUCIÓN DE LE ROY.

El problema, según Le Roy, surge de un mal planteamiento de lo que significa el dogma: tanto los dogmáticos como los anti-dogmáticos, se equivocan al presentar el dogma como una proposición que expresa un contenido de conocimiento. Al entender de esta forma el dogma, como una proposición verdadera, dada por un Dios con los rasgos de «profesor» o de «sabio», estará destinada a chocar con los conocimientos científicos actuales. Para mostrarlo mejor, el matemático francés, emplea tres ejemplos que en un primer momento parecerán como tomados al azar, pero que pronto se revelarán no sólo como ejemplos de dogmas, sino que son problemas nucleares de la teología. Estos ejemplos son: la relación *personal* con Dios, el dogma de la resurrección y la presencia Eucarística.

Para Le Roy si entendemos estos dogmas como simples informaciones intelectuales, llegaremos a contradicciones: Dios es contradictorio si es entendido como un ser personal, tomando «personal» como un adjetivo unívoco; la resurrección tampoco tiene sentido como reconstrucción material-molecular de la carne; así como la presencia eucarística, no pretende ser un conocimiento científico de lo que materialmente es la Eucaristía.

"En définitive, la prétention de concevoir les dogmes comme des énoncés dont la fonction première serait de communiquer certaines connaissances théoriques se heurte partout, semble-t-il, à des impossibilités. Elle parait aboutir fatalement à faire des dogmes de purs nonsens. Peut-être faut-il donc l'abandonner résolument. Voyons alors quelle signification d'un autre genre demeurerait seule possible et légitime."¹⁰

Esta concepción sobre el dogma es la que llamará Le Roy *intelectualista* y es en la que caen, para él, tanto los dogmatistas al defender el valor de verdad de los dogmas como los antidogmáticos al negar su valor de verdad. Es un error plantear el sentido intelectual del dogma como primario, y secundario

⁹ "Est-ce à dire qu'il faille conclure définitivement à une incompatibilité absolue entre l'idée de dogme et ses conditions essentielles de la pensée rationnelle? qu'il soit nécessaire, pour penser chrétiennement, de ne plus penser du tout?" (Le Roy, *op. cit.*, p. 14).

¹⁰ *Ibidem*, p. 19.

y derivado, su sentido moral y práctico¹¹. Por el contrario, para Le Roy, el dogma tiene un sentido eminentemente práctico:

"Un dogme a surtout un sens pratique. Il énonce avant tout une prescription d'ordre pratique. Il est plus que tout la formule d'une regle de conduite pratique. Là est sa principale valeur, là sa signification positive. Cela ne veut point dire d'ailleurs qu'il soit sans rapport avec la pensée, car: 1° Il y a aussi des devoirs concernant l'action de penser; 2° Il est affirmé implicitement par le dogme lui-même que la réalité contient (sous une forme ou sous une autre) de quoi justifier comme raisonnable et salutaire la conduite prescrite."¹²

Así, los anteriores dogmas entendidos de esta manera pragmática no significan sino lo siguiente: el dogma de la realidad personal de Dios viene a significar que ante Dios hemos de comportarnos como ante una persona, el dogma de la resurrección de Jesús que nos tenemos que conducir ante Jesús como delante de un vivo, y lo mismo en lo que respecta a la presencia real de Cristo en la Eucaristía.

Le Roy no niega que los dogmas tengan también una componente intelectual, aunque este sentido intelectual sólo permanezca en su aspecto negativo de exclusión de lo herético¹³. Si se contempla la historia de los dogmas, se ve que éstos surgen en un momento determinado como respuesta a una desviación en la doctrina¹⁴. Así, respecto a los dogmas antedichos, surge la doctrina de la realidad personal de Dios como refutación de las concepciones panteístas y energetistas de la divinidad. El dogma de la presencia real en la Eucaristía, aparece como réplica al luteranismo que lo concebía como símbolo o recuerdo de la última cena de Jesús. Y la Resurrección de Cristo, viene a negar la idea de la figura de Jesús como meramente la de un reformador, un filósofo, o un profeta.

Así, los dogmas mencionados —y todos en general— surgen históricamente de la controversia frente a la heterodoxia, y tienen como función cerrar las falsas vías de la teología, que desembocan en la herejía. A lo cual hay que añadir, que los dogmas no vienen a aumentar el depósito de la revelación con nuevas proposiciones, sino que sirven de salvaguardia de la ortodoxia, mediante este rasgo cautorio.

Con esta comprensión pragmática del dogma cree Le Roy solventar también un problema en el que caía la anterior concepción intelectualista del mismo: la libertad del creyente. Si el dogma expresa una verdad absoluta que se puede conocer intelectualmente, el hombre deja de ser libre para creer: ha de creerla por necesidad. Para Le Roy esta concepción permite que el acto de fe sea un *acto libre* de asentimiento, a la vez que sea un acto de fe *iluminado por el entendimiento*. El dogma está orientado primariamente a la práctica, prescribiendo un tipo de conducta y sancionando otra. El significado intelectual del dogma queda entonces abierto y libre a toda interpretación, no imponiendo a las conciencias el *creer* en unas ciertas proposiciones intelectivas¹⁵:

¹¹ "C'est une conception nettement intellectualiste. Elle tient pour second et dérivé le sens pratique et morale du dogme et place au premier plan son sens intellectuel, estimant que celui-ci constitue le dogme tandis que l'autre en est une simple conséquence" (*ibidem*, p. 15).

¹² *Ibidem*, p. 25. Cfr. S. Breton, *op. cit.* pp. 107 y 109.

¹³ "Au point de vue strictement intellectuel, les dogmes n'ont, me semble-t-il, que le sens négatif et prohibitif..." (Le Roy, *op. cit.*, p. 23).

¹⁴ Para Le Roy los dogmas sólo se podrán estudiar desde su contexto histórico (Cfr. S. Breton, *op. cit.*, p. 108).

¹⁵ El «décalage» que permite hacer esta afirmación, ya lo había propiciado Le Roy al disociar del problema de la credibilidad de los dogmas del problema de la autoridad. La autoridad, puede obligarnos a manifestar nuestra adhesión a los dogmas, pero el creer o no en ellos queda *ad intra* de nuestra conciencia. La autoridad no nos puede obligar nunca a *creer* o no en algo: "Qu'on veuille bien le remarquer: ceux-là même qui se soumettent le plus entièrement et le plus cordialement à l'Autorité établie sur eux, ne sauraient être touchés par elle en l'espèce. Nulle autorité, en effet, ne peut faire on empêcher que je trouve un raisonnement solide ou fragile, ni surtout que telle ou telle notion ait ou n'ait pas de sens pour moi" (Le Roy, *op. cit.*, p. 13).

"Une seule chose lui est imposée, une seule obligation lui incombe: sa théorie devra justifier les règles pratiques énoncées par le dogme, sa représentation intellectuelle devra rendre compte des prescriptions pratiques édictées par le dogme."¹⁶

Esto resulta de disociar la expresión racional del dogma que aparece como algo secundario, de su contenido verdaderamente dogmático que no es otro que su sentido pragmático.

Tal relación entre el aspecto intelectual y práctico del dogma descansa en la estructura antropológica del hombre. En el hombre, acción y pensamiento constituyen dos aspectos de su realidad que no pueden ser negados, y que el pragmatismo trata de asumir conjuntamente. Para Le Roy, como veremos, será el intelectualismo el que disocie ambos, y termine negando en última instancia su rasgo práctico¹⁷. Para el pragmatista francés, al contrario, el conocimiento constituye un aspecto de la práctica, entendida ésta de un modo sumamente amplio, la acción como vida:

"J'ai parlé de pratique. Il faut bien entendre ce mot. Je le prends dans l'acception la plus large. Action et vie en sont alors synonymes. Il ne veut donc nullement dire démarche aveugle, hétérogène à la pensée, sans rapport avec la connaissance. Et, en effet, il y a une action de penser qui accompagne toutes nos actions, une vie de la pensée qui se mêle à toute notre vie. En d'autres termes, connaître est une fonction de la vie, un acte s'appelle aussi expérience. Nom qui indique à la fois qu'il ne s'agit point de gestes accomplis hors de toute lumière, mais que la lumière en question n'est point celle de la simple raison discursive."¹⁸

Le Roy considera que la disociación del conocimiento y la vida, operada por el intelectualismo es del todo punto inaceptable. Tanto desde el punto de vista de la filosofía, como de la fe y de la moralidad.

De todo este análisis, que recordémoslo, Le Roy lo presenta como un esbozo de la situación de su época —como una cuestión a ser resuelta—, saca dos conclusiones:

"1° La conception intellectualiste courante aujourd'hui rend insolubles la plupart des objections que soulève l'idée de dogme."

"2° Une doctrine du primat de l'action permet au contraire de résoudre le problème sans rien abandonner ni des droits de la pensée, ni des exigences du dogme."¹⁹

Como se ha podido observar, este artículo de *La Quinzaine* está rebotante de ideas novedosas que implican multitud de concepciones sobre el conocimiento de Dios, de las cosas, sobre su realidad, y sobre el concepto y origen de la verdad. Todo ello quedará patente en las diferentes polémicas sostenidas por este matemático francés metido a teólogo, con sus más o menos furibundos detractores. Pero si hemos dado una visión general de las ideas de Le Roy explanadas en este artículo, nos es imprescindible considerar ahora ciertos temas expuestos en *Dogme et critique*, excogitando ahora los «problemas

¹⁶ *Ibidem*, p. 39. Lo que es invariable en el dogma es su sentido práctico, lo que constituye por otra parte para Le Roy, su verdadero contenido. Su expresión será relativa y cambiante dependiendo de las épocas, los lugares y los hombres. Lo que permanece inamovible será su sentido profundo que no es otro que su sentido práctico (Cfr. *Ibidem*, p.34).

¹⁷ Cfr. S. Breton, *op. cit.*, pp. 109-110.

¹⁸ Le Roy, *op. cit.*, p. 30.

¹⁹ *Ibidem*, p. 34.

fundamentales» que aparecen aquí tratados para estudiarlos de forma cabal²⁰, y teniendo en cuenta las diferentes apreciaciones de Le Roy sobre estos temas.

4. INTELECTUALISMO Y PRAGMATISMO.

El marco general donde se desarrolla la teoría de Le Roy es la oposición que plantea entre intelectualismo y pragmatismo. El intelectualismo, para Le Roy, tiene su punto de partida en el antagonismo entre conocimiento y acción. Por el contrario, el pragmatismo considera la acción vinculada al conocimiento de manera necesaria. No se puede dar conocimiento sin acción, ni viceversa, acción sin conocimiento. Más aún, para Le Roy...

"...la vraie connaissance est action"²¹

Claro está, entendida la acción como algo sumamente amplio, como hemos visto en el epígrafe anterior: como sinónimo de vida.

Esta concepción pragmática del conocimiento, que lo concibe como una determinada forma de acción, tiene su fundamento en la estructura antropológica del conocimiento. Para el matemático francés el hombre no se puede parcelar ni dividir, y menos aún oponer en él, la voluntad y el conocimiento intelectual. La separación de cada uno de estos dos ámbitos y la negación del otro es lo que dará lugar a las dos formas extremas de voluntarismo e intelectualismo. El pragmatismo, por lo tanto se presenta como la recuperación del hombre en su completud: pensamiento y acción. Para Le Roy inteligencia y voluntad, concurren en el mismo acto:

"...ou plutôt, elles ne sont que deux inséparables aspects d'un même acte; et les distinctions juridiques nécessaires ne doivent pas être fondées sur la base de leur dualité corrélatrice, laquelle reste d'ordre purement psychologique."²²

Dicho de otro modo, el pensamiento y la voluntad son inmanentes, de tal modo que uno supone a la otra y se desarrollan de manera conjunta, formando la unidad de lo que Le Roy llama «pensée-action»²³.

Por el contrario, el intelectualismo es la concepción antinatural de la exclusividad de la razón sobre la vida. Este planteamiento que procede primariamente del ámbito científico, se introdujo

²⁰ Además hay que tener en cuenta el aspecto repetitivo de *Dogme et critique*. Al ser una compilación de artículos inéditos de respuesta a diferentes críticas, tiende a la repetición de sus formulaciones, a reincidir en sus argumentos intentando aclarar lo que es su teoría y lo que no lo es, subrayando una y otra vez las mismas cuestiones.

Por otra parte, la polémica modernista parece un diálogo de sordos en los que las partes más que profundizar en las cuestiones, y en la radicalidad de sus razonamientos, repiten una y otra vez los mismos argumentos sin oírse mutuamente. El avance se hacía imposible y sólo quedó en confrontación. Abría que esperar al Concilio Vaticano II para retomar las mismas cuestiones con mayor madurez y amplitud de criterios.

²¹ Le Roy, *op. cit.*, p. 103.

²² *Ibidem*, p. 130.

²³ Cfr. *Ibidem*, p. 128.

subrepticamente en lo teológico. Así aconteció que los apologistas católicos, en el enfrentamiento con los que desde una actitud intelectualista negaban el dogma, también comenzasen a adoptar su punto de vista intelectualista:

"Elle date du jour où le culte de la science est devenue véritablement une superstition, du jour où le concordisme a fleuri, du jour où l'on a commencé le petit jeu parallélisme qui conduisit à découvrir successivement dans le premier chapitre de la Genèse les différents systèmes de géologie auxquels alla successivement la faveur des savants. Elle s'est répandue surtout sous l'influence des polémiques récentes contre les rationalistes, la préoccupation de réfuter au lieu de dépasser ayant conduit comme toujours à se placer sur le terrain même de l'adversaire combattu, à partir des mêmes postulats que lui, à s'inspirer des mêmes conceptions sous-jacentes."²⁴

Así pues, el intelectualismo es una actitud reciente en la teología, y ajena a la misma²⁵. La actitud intelectualista no es, para Le Roy, sin embargo, la actitud tradicional de la Iglesia: desde la Escritura a la Tradición siempre su actitud ha sido pragmatista; desde los Primeros Padres como S. Ambrosio a S. Agustín, pasando por toda la escolástica, hasta llegar a los últimos teólogos como Newman²⁶, han sido pragmatistas. Basándose en esto, se defiende de la acusación de Portalié, de que el término «intelectualismo» es algo inventado por él.

Así mismo, rechazará las críticas de Grandmaison y Portalié ya que según él, éstos, en sus objeciones, adoptan puntos de vista intelectualistas, lo que determina que los planteamientos de Le Roy no hayan sido entendidos por aquéllos; sobre todo la oposición de pensamiento y *acción*, y la concepción de la acción como principio heurístico del *dogma*:

"En résumé, M. de Grandmaison serait, je pense, tout à fait d'accord avec moi, s'il commettait l'erreur d'interpréter en intellectueliste la philosophie de l'action. Il suppose implicitement que cette philosophie consiste à partir d'une antinomie regardée comme primitive entre l'action et la pensée pour donner le primat à l'une au détriment de l'autre. Mais s'en tenir à cette dissociation conceptuelle est une attitude intellectueliste. Le vrai point de vue de l'action est tout différent. Car il implique au contraire un retour à l'unité concrète de l'esprit, à la source commune des fonctions que l'analyse discerne dans l'âme, bref à ce que j'ai nommé ailleurs la pensée-action."²⁷

5. INMANENTISMO.

Un segundo principio operativo en la concepción del dogma de Le Roy, es el que denomina principio de inmanencia. Este principio lo enuncia así:

²⁴ *Ibidem*, p. 118.

²⁵ "L'attitude intellectueliste est fréquente aujourd'hui; c'est-elle de nos adversaires, celle également de trop nombreux catholiques; mais je ne crois pas qu'on puisse la dire *authentiquement traditionnelle*" (*Ibidem*, p. 118).

²⁶ Compárese esta opinión que tiene Le Roy sobre el cardenal Newman con la de James que dentro de poco se expondrá (Ver *infra* 135 nota 67, 68). Si para James, que se mueve en círculos protestantes, aparece el cardenal como prototipo de pensador dogmático, intelectualista, y separado de una concepción de carácter pragmático, para Le Roy, sin embargo, que se mueve en círculos católicos, es representante de una concepción pragmática del dogma. El mismo personaje bajo dos perspectivas diferentes —aunque éstas se encuadren bajo el mismo nombre— adquiere perfiles distintos.

²⁷ *Ibidem*, p. 94.

"La réalité n'est pas fait de pièces distinctes juxtaposées; tout est intérieur à tout; dans le moindre détail de la nature ou de la science, l'analyse retrouve toute la science et toute la nature; chacun de nos états et de nos actes enveloppe notre âme entière et la totalité de ses puissances; la pensée, en un mot, s'implique elle-même toute entière à chacun de ses moments ou degrés."²⁸

Es decir, declara un principio de coordinación universal. Esta coordinación se extiende desde aspectos ontológicos, donde las diversas cosas del cosmos se hallan en relación; hasta aspectos subjetivos del hombre, donde cada una de sus facultades no se puede separar del resto. Esto justifica lo que hemos visto antes sobre la indisolubilidad en el hombre de pensamiento y voluntad, lo que demostraba el error de la concepción intelectualista. También esta coordinación universal se da entre el objeto y el sujeto: no hay hechos absolutamente externos, todo hecho sólo nace y aparece con respecto a unas teorías que lo sostienen. Lo objetivo sólo se da en lo subjetivo, podríamos decir.

Pero tenemos que distinguir con S. Breton cuatro aspectos distintos de la inmanencia: el principio de inmanencia, el método de inmanencia, su uso apologético, y la doctrina de la inmanencia que puede considerarse un inmanentismo radical. Para S. Breton la terminología que a veces emplea Le Roy puede llevar a confusión. Por ejemplo cuando afirma lo quimérico de datos puramente externos o la imposibilidad de una materia bruta. Esto puede llevar a hacer del principio de inmanencia, una doctrina inmanentista:

"Tel quel, toutefois, le principe, qui n'entraîne du reste aucun «Inmanentisme», est parfaitement recevable. J'aurais souhaité qu'on distinguât mieux ses niveaux de réalisation, ainsi que les deux formulations, négative et positive, qu'on en peut donner."²⁹

Por eso Le Roy en respuesta a Wehrlé, dirá que el inmanentismo no ha de entenderse como una teoría, sino más bien, como un principio metodológico. No puede asimilarse ni tampoco adscribirse a una escuela filosófica determinada sino que, como método genérico, pertenece a toda la filosofía moderna:

"Ce principe n'est pas une opinion particulière propre à telle ou telle école de philosophes contemporaines. Sa force et son importance viennent, surtout (pour qui le juge du dehors) de ce qu'il constitue la vérité centrale en laquelle communient toutes les écoles, le point de ralliement que reconnaissent tous les philosophes d'aujourd'hui."³⁰

Este principio de inmanencia es opuesto a la comprensión escolástica del mundo por «naturalezas» que implicaba, por una parte, el parcelamiento del cosmos en realidades distintas y aisladas unas de otras, y por otra, su estaticidad³¹.

Así pues, Le Roy rechaza toda filosofía —no sólo la escolástica—, que traicione la realidad considerándola como algo compuesto por yuxtaposiciones de cosas aisladas entre sí y atemporales.

²⁸ *Ibidem*, p. 9.

²⁹ S. Breton, *op. cit.* p. 105.

³⁰ E. Le Roy, *op. cit.*, p. 100. "On observerait de surcroît que ce «résultat de la philosophie moderne» n'était point inconnue de Proclus qui l'exprime équivalentement dans la proposition 103 de ses *Éléments de théologie*" (S. Breton, *op. cit.*, p. 105).

³¹ La idea que Le Roy tiene de la filosofía kantiana es bastante similar a la que vemos en Sentroul (Ver *supra* página 86): El kantismo, al igual que la escolástica, establece una ruptura entre las cosas, y en última instancia entre el sujeto y el mundo: "...enveloppe le même abus de métaphores spatiales, des divisions et coupures numériques et géométriques, la même attitude de logicien confiné dans le monde intemporel et immobile des abstractions. Le criticisme, en effet, ne caractérise-t-il pas l'esprit par un ensemble des lois et formes *a priori* donnés elles-mêmes une fois pour toutes en dehors de toute durée?" (Le Roy, *op. cit.*, p. 61).

"Non, le principe d'immanence ne résume pas une doctrine, surtout une doctrine d'exclusion et de morcelage; Il caractérise une méthode et se rapporte moins à la vérité en soi qu'à notre manière d'entrer en rapport avec elle. Ce qu'il dit, c'est qu'une vérité qui viendrait à nous purement du dehors, comme une chose radicalement extérieur, étrangère, hétérogène à notre esprit, sans préparations préalables en nous, sans dispositions préexistantes, sans nulles postulations (même latentes) de notre part, c'est, dis-je, qu'une telle vérité —si tant est qu'on puisse alors employer ce nom— serait inassimilable, inaisissable, un pur néant pour nous, et —pour autant qu'on l'accepterait néanmoins en la subissant comme une sorte de consigne verbale— un principe de mot spirituelle."³²

Este principio de inmanencia será sumamente importante para establecer la relación de lo natural y lo sobrenatural. Consecuencia lógica de lo anterior es que, lo sobrenatural en el hombre no aparece como completamente exterior a él, ni menos aún contrario a su naturaleza.

"Et c'est ainsi qu'en fin de compte le surnaturel vient en nous parfaire la nature, non l'abolir, de façon qu'il y ait pour nous toujours unité de vie spirituelle."³³

El principio de inmanencia, lo que permite precisamente es conocer lo sobrenatural, ya que si lo sobrenatural fuese ajeno y completamente exterior al hombre, no podría ser de ningún modo conocido por éste. Así pues, el principio de inmanencia generalizado en toda la filosofía moderna, se asimila en el ámbito del dogma a las tesis de Blondel y Laberthonière al respecto³⁴. En virtud del principio de inmanencia, lo sobrenatural aparece de esta forma implicado con lo natural; con ello la gracia y la salvación se hacen extensibles a todas las épocas y a todos los hombres, ya que la naturaleza humana implica la sobrenaturaleza.

"Aucune âme n'est totalement dépourvue de grâce prévenante et adjuvante. Aucune âme n'échappe à cette motion divine par laquelle est notifié à tous et à chacun dans l'intime secret du coeur le fait de la vocation surnaturelle."³⁵

Esta consideración sobre la naturaleza y sobre el principio de inmanencia será criticada por el Concilio Vaticano I y por Amor Ruibal.

Necesariamente tenemos que detenernos en este punto, para analizar aunque sea muy someramente la similitud de los planteamientos de Le Roy y Amor Ruibal. Como se puede observar, los dos autores rechazan una concepción del mundo compuesto de naturalezas separadas y ajenas entre sí. Le Roy, como acabamos de ver, lo realiza introduciendo su principio de inmanencia, y Amor Ruibal, como ya se sabe, con su idea de relatividad universal. He aquí un texto del filósofo compostelano, que coincide con el talante de Le Roy:

"Todos los seres creados realizan, no sólo la entidad individual, por la que se distinguen de los demás, sino también la colectiva de la naturaleza, eslabonados íntimamente en virtud de relaciones que van más allá de lo que constituye la forma peculiar de los entes singulares y que son tan necesarias para integrar las unidades superiores hasta la unidad total del Universo, como los elementos primarios en relación que originan la unidades entitativas de cada cosa singular.

³² *Ibidem*, p. 63.

³³ *Ibidem*, p. 67. Lo mismo dice Amor Ruibal, aunque desde una perspectiva intelectualista: "*Primer principio* [teológico], que el ideal sobrenatural no es una destrucción, sino una perfección de la naturaleza; y no podría dejar de ser destrucción desde el momento en que la parte más noble de esa naturaleza, cual es la cognoscitiva, dejase de ser fuente de conocimiento en el orden sobrenatural" (*P.F.F.D.*, VIII, p. 11).

³⁴ "Je crois possible une apologétique probante, une apologétique ayant la vertu de manifester sous forme raisonnable à l'esprit humain l'obligation qui s'impose à lui d'adhérer à l'Eglise. Je crois enfin que la méthode d'immanence, telle que M. Blondel et M. Laberthonière l'exposent..." (Le Roy, *op. cit.*, p. 58).

³⁵ *Ibidem*, p. 64.

Estas relaciones son como una extensión natural de las que van envueltas en los factores relativos a los seres, y que hacen la adecuada inteligibilidad de los mismos.

Las obras de la creación son páginas de un inmenso libro...³⁶

Pero si para Le Roy, el principio de inmanencia permite el conocimiento de las cosas y lo sobrenatural se encuentra realizado en la naturaleza, para Amor Ruibal, el principio de inmanencia no puede llevar más que al panteísmo. Por eso, de forma taxativa el canónigo compostelano excluye la consecuencia panteísta de su relativismo universal, que era la conclusión a la que llevaba la inmanencia modernista:

"Todas ellas [las substancias] se enlazan entre sí en el orden creado, constituyendo un tipo único, tan universal como el Universo. En sus mutuas relaciones constituyen una substancia común única. Pero en ella no se confunden los seres, sino que, distinguiéndose, se enlazan y enlazándose dan la unidad. Tampoco en los seres subsistentes desaparece la individualidad de los componentes... En este existe una substancia. Pero lejos de llevar al panteísmo, lo excluye. La oposición de relaciones no cabe dentro del panteísmo."

Y siempre lo sobrenatural para Amor Ruibal es algo infinito y transcendente a lo natural, aunque no por ello incognoscible³⁷.

6. DOGMA Y FILOSOFÍA.

Como vimos al principio, para Le Roy el contenido de los dogmas tiene un eminente sentido pragmático. Y decimos contenido, porque el filósofo francés distingue en el dogma, lo que es su

³⁶ P.F.F.D., VIII, p. 212.

³⁷ Esto se puede ver en dos textos del tomo VIII de sus P.F.F.D., que por ser realmente paralelos los vamos a citar conjuntamente en forma de tabla:

VIII, 6-7	VIII, 18-19
1° La demostrabilidad absoluta de un Ideal sobrenatural, que constituye un orden no cognoscible para el Ideal natural, y la dependencia consiguiente de una teoría del orden sobrenatural y de una teoría del orden natural.	1° La realidad de un orden sobrenatural como constituido en categoría independiente del orden de naturaleza. Y por lo tanto la independencia lógica y ontológica de su contenido respecto de todo sistema natural de verdades.
2° La necesidad absoluta de un conocimiento y fuente sobrenatural para alcanzar un Ideal sobrenatural. Que es una consecuencia de la verdad anterior.	2° La necesidad absoluta de peculiares fuentes efectivas en la realización histórica de lo sobrenatural; y la exigencia correspondiente de fuentes peculiares cognitivas para alcanzar su contenido, y formular el sistema dogmático.
3° La exclusión absoluta de una fuente sobrenatural, como tal, para alcanzar un Ideal del orden natural.	3° La exclusión de lo sobrenatural como fuente primera del conocer humano, y por consiguiente como base universal obligada de las ideas; que es condición indispensable para la existencia de los órdenes, natural y sobrenatural.
4° La síntesis lógica de las verdades de un orden sobrenatural y del orden natural en un acto humano, que tenga por factores el conocer natural y el conocer sobrenatural. 5° La síntesis psicológica de un dinamismo natural y de un dinamismo sobrenatural, de cuyos factores resulte la producción del acto humano sobrenatural.	4° La necesidad de una síntesis cognoscitiva, mediante la cual sea factible traducir el contenido de la doctrina sobrenatural por una teoría del conocimiento natural, sin confundirse con él.

Tabla II: Comparación de P.F.F.D., VIII, 6-7 con P.F.F.D., VIII, 18-19.

contenido y lo que es su expresión. El contenido del dogma, su sentido pragmático, es para Le Roy lo auténticamente revelado del dogma, lo que se mantiene a través del tiempo, aunque puedan cambiar sus formulaciones.

Esto se relaciona con su teoría del *hecho bruto* y del *hecho científico*. Al igual que todo hecho no existe como tal *hecho bruto*, sino que aparece vinculado siempre a una teoría en la que encuentra su contexto y significado, así el dogma —esto es, su contenido pragmático—, no puede darse de forma pura y aislada, sino que viene asociado a una expresión intelectual. Esta expresión intelectual, no es su contenido, pero es necesaria para la explicitación de él. En palabras de Le Roy:

"Le fait brut est une chimère. Ou du moins aucun fait n'est saisissable en dehors de tout accompagnement théorique. Voilà un point que la critique de la perception et la critique de la science ont mis récemment en lumière indiscutable. Eh bien! est-ce que cela ne détruit pas la portée de la similitude précédent? La même circonstance en effet se présente pour les dogmes. Du moment qu'on les formule, impossible d'éviter complètement qu'ils soient mélangés de théories."³⁸

No se puede, y esto es otro aspecto que critica Le Roy a los intelectualistas, identificar esta expresión con el dogma de fe. Las formulaciones de la filosofía escolástica en la que se hayan expresados los dogmas, no tienen por qué admitirse como dogmas de fe. Esta filosofía...

"... est relative à certaines conceptions qu'impliquent certaines langages et qu'ils entraînent avec eux quand les utilise pour énoncer des vérités théoriques. Je me refuse à croire que, de même qu'on ne peut aller au Père que par le Fils, ainsi on ne puisse aller au Fils que par Aristote. D'ailleurs à la place d'Aristote vous mettriez un autre philosophe quelconque, que mon objection resterait la même."³⁹

Puede elaborarse una filosofía del dogma, pero esta filosofía no puede decirse dogmática. Así por ejemplo, las definiciones dogmáticas de Trento, no pretendían al definir las verdades dogmáticas —que tenían, recordémoslo, carácter pragmático—, canonizar un tipo de filosofía concreta: la Escolástica. Ésta era la única que conocían, y la utilizaron para expresar los dogmas (sobre los sacramentos, la eucaristía, etcétera)⁴⁰.

Por lo cual, no hay para Le Roy, lo que pueda llamarse «una filosofía cristiana»:

"Tout le monde accorde que professer le Christianisme n'est pas souscrire à une philosophie spéculative particulière, qu'on peut croire sans être tenu pour cela de se rallier à telle Ecole philosophique. Eh bien! j'ai voulu approfondir ce principe traditionnel, en m'efforçant de faire un départ précis entre ce qui est objet de foi et ce qui est objet de science, entre ce qui exige une adhésion proprement dogmatique et ce qui ne peut réclamer qu'une adhésion de certitude humaine."⁴¹

De lo que concluirá, que mientras es obligado mantener la fe en el contenido pragmático que expresan los dogmas, somos libres en entender la expresión dogmática según mejor consideremos; así somos también libres, para la elaboración de teorías teológicas, con el solo límite de no afectar al dato de fe. Hablando del sentido pragmático dice:

³⁸ Le Roy, *op. cit.*, p. 287.

³⁹ *Ibidem*, p. 70.

⁴⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 262 y 270.

⁴¹ *Ibidem*, p. 113. En otro lugar, Le Roy dice que todavía no está hecha una auténtica filosofía cristiana, en el sentido de una filosofía que parta de los principios cristianos para desarrollar una visión de la realidad según tales principios. Aunque añade, la provisionalidad de una filosofía tal, que nunca podrá decirse dogmática: "Il y a une philosophie du Christianisme; mais c'est une philosophie à faire, non une philosophie que la révélation nous fournirait toute faite; et à cette philosophie n'est pas due une adhésion de foi proprement dite" (*Ibidem*, p. 119, nota).

"Le reste n'est plus que spéculation théologique, théorie représentative, donc matière de science libre: toujours, bien entendu, sous réserve des négations dogmatique servant à maintenir intacte la donnée de foi contre les systèmes qui l'altéreraient. Ces négations, elles peuvent être formulées dans le langage technique du système que elles excluent. Mais, en tant que positif, le dogme n'utilise des termes savants qu'à titre de véhicules; il emprunte la terminologie philosophique d'une époque sans pour cela consacrer les conceptions sous-jacents qui lui correspondaient alors; et le point précis sur lequel porte l'obligation de foi reste toujours indépendant des Ecoles et des Systèmes."⁴²

Esta consideración del dogma y la filosofía está imbricada con su valoración crítica de la filosofía escolástica y la filosofía moderna. Su pretensión no es declarar la filosofía escolástica caduca y no operativa con respecto al dogma, para sustituirla por una filosofía moderna —cualquier filosofía moderna—. En este sentido la filosofía moderna es también accidental con respecto al dogma. Le sirve sólo de vehículo de expresión.

7. VALORACIÓN DE LAS FILOSOFÍAS ESCOLÁSTICAS Y LAS FILOSOFÍAS MODERNAS.

El primer error, para el matemático francés, consiste en presentar la filosofía moderna como algo terminado, como si se tratase de un sistema que hubiese alcanzado su perfección y sus conclusiones últimas. Por lo tanto, tampoco se pueden oponer de forma maniquea la filosofía moderna y la filosofía antigua, como dos polos opuestos entre los que la razón optase ora por uno, ora por otro. Para Le Roy sólo existe una filosofía: la *philosophia perennis*, de la que, la filosofía escolástica y la filosofía moderna, constituirían dos momentos de esta filosofía. El problema de la filosofía escolástica es que era *La Filosofía*, pero se ha quedado anclada en un tiempo determinado. Era la filosofía moderna de su tiempo, pero la filosofía moderna de hace seiscientos años. Le Roy pone el ejemplo de las *Summas* escolásticas que son para él como hechas de «marquetería», esto es, de suma y yuxtaposición de elementos diversos sacados de aquí y allá. Están cerradas a todo lo que signifique novedad. La actitud de los escolásticos ya no es filosófica, porque ya no se paran a reflexionar sobre lo que son las cosas, sino que sólo aplican sus principios ya prefijados para sacar conclusiones también prefijadas. Para la actitud escolástica, toda novedad significa error, en tanto que lo verdadero es lo que ha sido establecido, y ha de ser repetido una y otra vez.

Para Le Roy la filosofía, por el contrario, no es yuxtaposición de elementos, sino que es reincorporación de elementos nuevos en el pensar. No avanza la filosofía como si fuese algo al que se le van poco a poco añadiendo otras verdades, avanza no en extensión sino en profundización de la verdad.

Por ello la reflexión filosófica no se cierne sobre cuestiones ya cerradas. Sino que esas cuestiones permanecen abiertas en continuidad con otras posteriores, y en dependencia del sistema donde se han formado; por lo que, no nos podemos quedar en Aristóteles o Platón, como tampoco nos podemos quedar en Kant, o Descartes. Así como, no podemos rechazar la Escolástica, que forma parte de la reflexión filosófica, tampoco podemos quedar encerrados en ella. De hecho los filósofos actuales, dice Le Roy, no desechan la filosofía escolástica, sino que la entienden como un período determinado de la filosofía.

⁴² *Ibidem*, p. 267.

Lo que no aceptan es que la filosofía escolástica aparezca como la única filosofía verdadera, como la norma indiscutible de la verdad:

"...les scolastiques d'aujourd'hui qui leur paraissent avoir rompu la continuité du progrès, avoir brisé la tradition, en cessant, à partir d'un certaine époque, de chercher, d'inventer, de se renouveler, c'est-à-dire de vivre."⁴³

Para Le Roy la oposición entre la filosofía moderna y escolástica no se trata tanto de proposiciones, ni de ideas, sino de espíritu y metodología.

Así mismo, el matemático francés defenderá a la filosofía moderna, de la crítica de ser una filosofía sin avance, de estar enredada en un sinnúmero de discusiones, polémicas y contraposiciones que parece que nunca alcanza conclusiones; que siempre está en estado de crisis. Para Le Roy el avance global de la filosofía no es un avance lineal sino que progresa a través de contradicciones y exclusiones, de giros y revueltas. Pero si contemplamos el conjunto de su desarrollo, vemos que en la filosofía se ha dado un avance global. Las controversias aparecerán una y otra vez pero en cada ocasión en un plano superior de la reflexión, y tendiendo con menos frecuencia a la confrontación.

La escolástica en el dogma tiene el papel de ser un formulario o esquema sobre el que se expresa el dogma. Sirve por lo tanto para eliminar del dogma lo que es espurio. Tiene, pues, un sentido eminentemente *jurídico*.

Pero detrás de esta oposición entre filosofía moderna y filosofía escolástica, aparece un problema más fundamental: el problema de la verdad. Para Le Roy

"... la vérité (en tant qu'accessible à l'esprit humain) est chose vivante, qui se développe, qui évolue, qui se transforme avec suite. Elle s'accroît par intussusception comme un organisme, non comme un minéral par addition numérique."⁴⁴

Las filosofías son entonces concreciones de esta verdad, cristalizaciones suyas⁴⁵, aunque la verdad seguiría fluyendo por debajo. Las filosofías son por ello momentos de la verdad. El considerar la verdad en un estadio filosófico como *La Verdad*, es «matarla»:

"Car, en tant qu'humaine, elle n'est pas une essence éternelle, transcendante à tout devenir. [...] Le meilleur de chaque système, c'est de préparer ce qui le dépassera un jour. La vérité le traverse, mais ne s'arrête pas en lui."⁴⁶

Cada una de las filosofías es un momento de la verdad, por lo que ninguna puede decirse absoluta. La Verdad absoluta no es ni cada una de ellas en particular, ni tan siquiera la suma de ellas.

Para Le Roy, en conclusión:

"... le grand désaccord entre les scolastiques et nous porte sur la notion même de vérité. La leur est statique: ils se représentent la vérité comme une chose, ils lui accolent tout naturellement les épithètes

⁴³ *Ibidem*, p. 351.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 348.

⁴⁵ Le Roy sigue el sentido bergsoniano del concepto de verdad: "Que la vérité cristallise dans des systèmes divers c'est justement ce qui la dégage pour nous de toute forme discursive définitivement arrêtée. Par là, nous parvenons, suivant le mot de M. Bergson, à rompre la glace des concepts et à retrouver au-dessous le libre courant de la pensée" (*Ibidem*, p. 355)

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 348-349.

éternelle et immuable. Nous croyons, au contraire, que la vérité est vie, donc mouvement; croissance plutôt que terme; caractère de certaines progrès plutôt que de certains résultats.⁴⁷

Así toda verdad que se estanca en un concepto, se convierte en un error. La verdad más que algo hecho, es algo por hacer.

Nótese la diferencia entre la concepción de la verdad para Le Roy y para Amor Ruibal. Para Le Roy, la verdad es algo que se desarrolla, que evoluciona, por intosuscepción, para el canónico compostelano la verdad es algo que también aumenta y se incrementa. Pero la diferencia, entre uno y otro parece que está en un pequeño pero fundamental detalle: si se trata de una evolución tendremos que existe negación de la verdad anterior para dar lugar a una nueva; si se trata de incremento o desarrollo, no se niega la verdad anterior. Le Roy parece que está inclinado hacia el relativismo, mientras que Amor Ruibal pretende evitarlo. Véase por ejemplo lo que dice en el tomo VIII de sus *P.F.F.D.*:

"Según esto, la verdad no consiste por su extensión en conocer de un modo absoluto la cosa; puesto esto es imposible no conociendo la esencia, la cual muchas veces no es desconocida y en las que conocemos, sólo a través del conocimiento sensible que llega a nosotros. Por otra parte la verdad está, no en la percepción completa de la cosa, sino de lo que llega a nosotros, que siempre es la cosa fraccionada, porque nuestro conocimiento es sensible y progresivo. Por su intensión, tampoco la verdad consiste en la percepción de toda la cosa, porque no es la cosa, aún en la percepción de accidentes, percibida según todo lo que hay en ella."⁴⁸

8. CRÍTICAS RECIBIDAS POR LE ROY.

Vamos ahora a exponer las críticas que recibe Le Roy no para debatirlas en profundidad, sino para dar una simple idea de las censuras generales que se han ido haciendo a su *Dogme et critique*, y que pueden servirnos de orientación, para la comprensión de las críticas que posteriormente le hará Amor Ruibal.

Una de las acusaciones que más recibe Le Roy es la de ser un racionalista agnóstico. A lo que el filósofo francés responde tajantemente que su planteamiento no es agnóstico:

"Mais je veux déclarer encore une fois que je ne professe pas plus que lui l'agnosticisme. Autre chose est de soutenir que nous ne pouvons rien connaître de Dieu et des réalités surnaturelles; autre chose de définir la connaissance que nous en avons au point de vue proprement dogmatique comme une simple connaissance de fait."⁴⁹

⁴⁷ *Ibidem*, p. 355.

⁴⁸ *P.F.F.D.*, VIII, pp. 106-107. Esto está también directamente relacionado con las propiedades de la verdad a las que se refiere Amor Ruibal en las páginas 93-103 de este mismo tomo. Entre las propiedades está la inmutabilidad y la mutabilidad de la verdad: "La verdad en las cosas, es también mutable e inmutable, según el punto de vista desde donde se considere. Es inmutable en la cosa, en sus relaciones esenciales; en el entendimiento divino, porque Dios no se muda. [...] En orden al entendimiento finito es mudable en todos los aspectos en que éste está sujeto a mutación. Múdase en orden a la percepción de verdadera en falsa, o viceversa; en orden a la cosa, según ésta es pretérita, presente, futura, y según las alteraciones que a la misma sobrevengan" (*P.F.F.D.*, VIII, pp. 101-103).

⁴⁹ Le Roy, *op. cit.*, p. 337. "En effet, je ne professe pas un agnosticisme si radical qu'il paraît leur croire; je n'ai pas non plus cette ombrageuse défiance à l'endroit de toute connaissance intellectuelle qu'il me reproche discrètement ça et là" (*ibidem*, p. 89).

Esto es, parece que la acusación de agnosticismo procede de dos negaciones de Le Roy: la que el dogma no revele ningún conocimiento intelectual nuevo, y el que Dios sea absolutamente incognoscible. Para Le Roy es un error derivar de estas dos negaciones, la acusación de que sea un agnóstico. Respondiendo a Wehrlé sobre unas preguntas que le formula sobre si cree o no que la Revelación nos enseña algo, y si ese algo que nos enseña la Revelación es entendido por nosotros, Le Roy responde afirmativamente a ambas preguntas... pero en sentido pragmático. La Revelación nos enseña algo, sí, pero con respecto a la vida, a la moral. Tiene un sentido práctico, no intelectualista.

Así mismo rechaza las acusaciones de kantismo e incluso de seguir el voluntarismo de Schopenhauer, que le hacen algunos críticos. Para Le Roy, su teoría no es en ningún momento ni kantiana ni schopenhaueriana, y acusa a sus críticos de desconocer en lo más elemental estas filosofías.⁵⁰

También rechaza su vinculación al grupo compuesto por Laberthonnière, Blondel, Fonsegrive y otros. Niega, igualmente, posibles influencias de los planteamientos de Loisy, afirmando para ello que, su doctrina es anterior a la de los «pequeños libros rojos». Aunque después, en la conclusión de su defensa de la crítica de Portalié, habla en plural defendiendo su postura contra los críticos que «les» tachan de agnósticos y de promover la duda.

Después de todo este desarrollo, se puede apreciar perfectamente, la similitud de las críticas de *Pascendi* contra el modernismo, con la de los detractores de la filosofía de Le Roy: se les acusará de agnósticos, de formar un grupo, y de que su apologética más que defender las verdades de la fe, promueve la duda entre los creyentes.

⁵⁰ Curiosamente estas acusaciones de kantismo y voluntarismo de Schopenhauer, también las realiza Amor Ruibal a los pragmatistas: "Se ve fácilmente por todo esto que entre los precursores del pragmatismo no se puede menos de recordar a Kant. Schiller cita y hace suyas estas palabras del filósofo de Königsberg: «Todo interés es práctico; el interés mismo de la razón especulativa es condicional y sólo completo en el uso práctico». Los postulados de la razón práctica son para Kant, como para los pragmatistas, simples condiciones directivas de la acción e «hipótesis» que la razón especulativa no concebiría ni como posibles y cuya significación efectiva depende del contenido práctico que la voluntad determina.

Dentro ya de la inversión del proceso, o sea, en la escuela voluntarista, puede sin duda considerarse como precursor del pragmatismo, el voluntarismo de Schopenhauer..." (*P.F.F.D.*, II, p. 77, nota 15).

CAPÍTULO III

EL PRAGMATISMO DE W. JAMES

Una vez estudiado hasta aquí el pragmatismo francés en el pensamiento de E. Le Roy, que surge del intento de hacer comprensible el dogma en el mundo científico del s. XIX y XX, vamos a examinar ahora, el pragmatismo angloamericano que tiene a W. James, F. C. Schiller, C. S. Peirce y J. Dewey como sus más eminentes expositores. Las diferencias y coincidencias de ambas teorías llamadas pragmatistas las veremos posteriormente, cuando tratemos de su validez, y del cómo y porqué del juicio de nuestro autor gallego, sobre el pragmatismo.

1. EL PRAGMATISMO DE W. JAMES Y F. C. SCHILLER.

Para el estudio del pragmatismo anglosajón nos vamos a centrar en la obra de W. James, aunque Amor Ruibal tenga también en cuenta las ideas de F. C. Schiller ¹, por dos razones. La primera de ellas y más fundamental es de *tipo teórico*. En la obra de James vamos a encontrar los elementos que necesitamos para nuestro estudio: una exposición teórica de lo que es el pragmatismo como doctrina filosófica, y una concepción del hecho religioso, en especial del hecho místico, desde el punto de vista de las ciencias humanas. La segunda razón, de *tipo metodológico*, que hace que nos centremos en James, y no veamos más que de pasada las ideas de Schiller, es que ya en la obra de James se encuentran expuestas y asumidas gran parte de las ideas fundamentales del pragmatista inglés². Por todo esto, en la exposición

¹ También Amor Ruibal menciona a Peirce, aunque de pasada, y siempre como fundador de esta corriente de pensamiento. Ver, por ejemplo P.F.F.D., I, p. 261 y P.F.F.D., II, p. 62.

² Ya Schiller en el prefacio a su ensayo *Humanism* reconoce que su filosofía a la que él llama sobre todo humanismo, no es otra que el pragmatismo del que trataba James: "...me sorprendió ver que había sido siempre un pragmatista sin saberlo, y que poca cosa aparte del nombre le faltaba a mi defensa de una posición esencialmente afín [al pragmatismo] en 1892" (*Humanism*, p. XIII, de la 2ª ed., Londres, 1912, citado por Copleston, *Historia de la Filosofía*, vol. 8., Ariel, Barcelona, 1985, p. 336). A su vez James mencionará a menudo su teoría como humanismo, véase sobre todo sus artículos «Humanismo y verdad», y «La esencia del humanismo» recogidos en *El significado de la verdad*, Trd. S. Rubiano. «Biblioteca científico-filosófica». Ed. Jorro, Madrid, 1924.

de James tenemos de pasada, la de Schiller; aunque vuelvo a advertir que este estudio es incompleto pudiéndose completar y cerrar a su vez con uno más amplio que recoja las ideas del autor inglés. Quede para otro esta tarea.

2. EL PUNTO DE PARTIDA DEL PRAGMATISMO.

De nuevo y de manera insistente vemos que el pragmatismo inglés, surge también de la confrontación de ciencia y religión. De hecho con el análisis de esta oposición, es con lo que James abre su ciclo de conferencias en el Lowell Institute de Boston, entre los meses de noviembre de 1906 a enero de 1907, conferencias que después quedarán recogidas en su libro *Pragmatism: a new name for some old ways of thinking*³.

James comienza su conferencia primera, dando una explicación psicológica de los sistemas filosóficos⁴. Para él los sistemas filosóficos en gran parte vienen inducidos por la mentalidad y actitud del que los constituye. Así, los sistemas filosóficos, que James divide en dos grupos racionalistas y empiristas, vienen dados respectivamente, el primero por un espíritu «delicado» y el segundo por un espíritu «rudo»⁵. La oposición entre estos dos *espíritus* por una serie de implicaciones, no envuelve sino la contraposición entre ciencia y religión. En efecto, para James el racionalismo es la concreción filosófica del espíritu delicado, y conlleva un carácter religioso en el que se trata de ir más allá de los hechos. Opuesto al anterior, el empirismo, que es la determinación del espíritu rudo, no lleva sino a tener en cuenta de manera exclusiva los hechos, y a la negación de todo lo transfenoménico y religioso. Esta

³ W. James, *Pragmatismo. Un nuevo nombre para algunos antiguos modos de pensar*. Trad. L. Rodríguez Aranda. Aguilar. Buenos Aires⁵, 1973.

⁴ Esta explicación es debida como indica L. Rodríguez Aranda a la formación fisiológica y psicológica de James (Cfr. Prólogo, *El significado de la Verdad*. Ed. cit. p. 20).

EL ESPÍRITU DELICADO	EL ESPÍRITU RUDO
Racionalista (se atiene a los «principios»).	Empirista (se atiene a los «hechos»).
Idealista.	Sensualista.
Intelectualista.	Materialista.
Optimista.	Pesimista.
Religioso.	Irreligioso.
Indeterminista.	Fatalista.
Monista.	Pluralista.
Dogmático.	Escéptico.

(*Pragmatismo*, p. 30).

Tabla III: Comparación del «espíritu delicado» y del «espíritu rudo», según James.

vinculación radical a los hechos es la que ha permitido el desarrollo de la ciencia. Así pues, ciencia y religión se hayan en radical oposición, y tal oposición nace de dos tipos de mentalidades completamente opuestas. Para James, esta oposición lleva al hombre común a tener que decidirse por una, descartando la otra. Es en esta situación en la que se encuentra el hombre de su tiempo —entorno al año 1906—. Y para salir de tal situación es para lo que James ofrece su filosofía pragmática:

"Nunca hubo tantos hombres de tendencias decididamente empiristas como existen en la actualidad. Puede decirse, que nuestros hijos nacen casi científicos. Sin embargo, nuestra estimación por los hechos no ha neutralizado en nosotros toda religiosidad. Es en sí misma casi religiosa. Nuestro temperamento científico es devoto. Ahora bien: tómese un hombre de esta clase, y déjesele ser un «amateur» filosófico que no desea mezclarse en un sistema confuso a la manera del lego vulgar. ¿Cuál será su situación en este bendito año de 1906? Necesita hechos, necesita ciencia, pero necesita también religión. Y siendo un «amateur» y no un creador independiente en filosofía, naturalmente, busca una guía en los expertos y profesionales a los que encuentra ya en este campo. Un gran número de los aquí presentes, posiblemente la mayor parte de ustedes, son «amateurs» de esta clase.

Ahora bien: ¿qué especies de filosofía se les ofrece para satisfacer sus necesidades? Hallan una filosofía empírica que no es bastante religiosa, y una filosofía religiosa que no es suficientemente empírica para sus propósitos."⁶

Como se puede observar, este texto es en gran medida similar a los que citábamos de A. Sabatier, en la página 90. Esta impresión será reforzada cuando analicemos la importancia que tiene para James la oración (p.133). Ambos autores manifiestan la necesidad de armonizar los progresos científicos, con los sentimientos religiosos, y la imposibilidad de la filosofía actual —en el caso de James—, y de la teología actual —en el caso de Sabatier—, para hacerlo. Por eso, ambos postulan un nuevo tipo de pensamiento que James llamará pragmatismo.

Para James, filosofía religiosa es lo mismo que racionalismo o idealismo, es decir, lo opuesto a la experiencia; así como filosofía empírica es sinónimo de ciencia y lo opuesto a religión. Ambas soluciones son inválidas para James, e intenta plantear una filosofía que supere tal oposición; una filosofía que siendo empírica, permita la religión.

Por esta misma razón, para James, las filosofías naturalistas y positivistas —por ejemplo, Haeckel y Spencer— son insatisfactorias, ya que reducen al hombre a una mera materialidad, sometida a las leyes de la naturaleza, sin libertad, y en las que queda disminuido o incluso excluido, todo espíritu religioso.

Pero, tan insatisfactorio o más le parece el racionalismo, que está representado en su época por dos corrientes de pensamiento: una de corte idealista, influenciada por Hegel, y en la que lo divino es asumido por lo *Absoluto* de modo monista-panteísta; y otra, de un racionalismo menos radical emparentado en algunos aspectos con la filosofía escocesa, que pretende conciliar ciertos caracteres del racionalismo con algunos del empirismo, aunque sin conseguirlo. El defecto radical del racionalismo para James, es que se muestra como ajeno a la realidad⁷. Esto es, no tiene en cuenta los hechos concretos. Es algo artificial que aparece yuxtapuesto a lo continuo de la cotidianidad. No considera el mal, el dolor, ni el sufrimiento, y si los toma en cuenta no es en su realidad, sino que los desrealiza en favor de la esta-

⁶ *Ibidem*, p. 32. Copleston llega incluso a decir que: "James se sirvió, pues, del pragmatismo como sostén de una visión religiosa del mundo. (...) En un cierto sentido, su problema fue el mismo que el de Kant: reconciliar la perspectiva científica con la conciencia moral y religiosa del hombre. Su instrumento de unificación o armonización fue el pragmatismo. El resultado lo presentó como el desarrollo del empirismo radical. Y la actitud adoptada la describió como humanismo" (Copleston, *op. cit.*, p. 333).

⁷ "Su temperamento, si es lícito usar aquí la palabra temperamento, es del todo ajeno al temperamento de la existencia en lo concreto. Lo que caracteriza a nuestras filosofías intelectualistas es el «refinamiento» (...).

Es cierto que el «refinamiento» tiene su lugar en las cosas, pero una filosofía que es sólo refinamiento nunca satisfará al temperamento mental empírico. Parecerá un momento artificial" (*Pragmatismo*, p. 36-37).

bilidad del Universo. Carecen por lo tanto de sentido⁸. El racionalismo construye sistemas perfectos en donde pretende meter y someter la realidad infinita, caótica y compleja⁹. Por todo ello James, en el resto de la obra, dirigirá fundamentalmente sus críticas hacia el racionalismo y lo que éste conlleva: una religiosidad vacía¹⁰.

La crítica al racionalismo es simultánea a la que se desarrolla en el continente europeo. Si en éste, bajo el apelativo de intelectualismo, se desechaba una racionalidad limitante, cosificante de la vida, y se pretendía hacer una filosofía no-intelectualista, James, con otros matices y desde otra circunstancia, pretende igualmente establecer una nueva filosofía. Bergsonismo y pragmatismo de James no sólo comparten un mismo tiempo cronológico, sino que tienen en común los mismos análisis y las mismas pretensiones. El pragmatismo de este modo se formulará como una filosofía empirista en el método, *pero sólo en el método*. No adoptará el sistema dogmático de ésta. Y por ello, el pragmatismo siendo empirista, permanecerá libre para ser también «religioso»:

"Ofrezco una filosofía que puede satisfacer ambas exigencias y que tiene el raro nombre de pragmatismo. Es religiosa como el racionalismo; pero, al mismo tiempo, como el empirismo, conserva el más íntimo contacto con los hechos. Espero llevar a vuestro ánimo la misma convicción que yo poseo."¹¹

Una vez visto el *solar* del pragmatismo, vamos a ver su sentido más preciso y cómo cumple esta pretensión de situarse entre el racionalismo y el empirismo. La primera noción que da James del pragmatismo es la de que es un método:

⁸ Esta es una crítica que aparece de forma constante en James. Por ejemplo, critica la *Teodicea* de Leibniz como algo espectral y que "nunca un alma condenada llegó a su mente" (*Ibidem*, p. 39). Así como el Idealismo de Royce y Bradley (Cfr. *Ibidem*, p. 41).

⁹ "El universo real es algo ancho y abierto, pero el racionalismo construye sistemas y los sistemas deben de ser cerrados. Para los hombres que viven en la práctica, la perfección es algo lejano y en proceso de desarrollo. Para el racionalista, esto no es sino la ilusión de lo infinito y relativo: el fundamento absoluto de las cosas es una perfección eternamente completa" (*Ibidem*, p. 40).

¹⁰ Cfr. *Ibidem*, p. 42. Para James, el racionalismo ha evolucionado del teísmo, que concebía ingenuamente a Dios como monarca soberano, a un panteísmo, en las que las cosas se encuentran subsumidas en un Absoluto: "El anticuado teísmo era ya bastante calamitoso con su noción de Dios como un monarca elevado, formado por una porción de «atributos» ininteligibles y absurdos, pero en tanto se atenía a la prueba de la causa final conservaba el contacto con realidades concretas. No obstante, desde que el darwinismo desalojó de una vez para siempre de la mente de los hombres de ciencia la idea de causa final, el teísmo ha vacilado, ha sido reemplazado en nuestra imaginación por una especie de deidad immanente o panteísta que obra «en» las cosas más que sobre ellas. Los aspirantes a una religión filosófica, vuélvense hoy, por lo general, más esperanzadamente hacia el panteísmo idealista que hacia el antiguo teísmo dualista, a despecho de que el último cuenta aún con hábiles defensores" (*Ibidem*, p. 68).

¹¹ *Ibidem*, p. 37-38. El pragmatismo a pesar de ser empirista no es materialista: "Ahora bien, el pragmatismo, aunque dedicado a los hechos, carece de una base tan materialista, como el empirismo común. Además, nada tiene que objetar a la realización de las abstracciones, en tanto nos desenvolvamos con su ayuda entre hechos particulares y nos conduzcan a alguna parte. Interésado exclusivamente en aquellas conclusiones que laboran conjuntamente nuestros espíritus y nuestras experiencias, no tiene prejuicios *a priori* contra la teología" (*Ibidem*, p. 69-70).

Por esto el pragmatismo, es para James una solución intermedia entre el ateísmo materialista, y el racionalismo de los dogmáticos. La teoría de James, se sitúa de esta forma, en continuidad con la Sabatier:

"El pragmatismo es completamente afable. Examinará cualquier hipótesis, considerará cualquier evidencia. Por esto en el campo religioso tiene gran ventaja sobre el racionalismo religioso, caracterizado por un exclusivo interés en lo remoto, lo noble, lo sencillo y lo abstracto en el curso de la concepción.

En resumen, amplía el campo de la búsqueda de Dios. El racionalismo se aferra a lo lógico y al empíreo; el empirismo, a los sentidos externos. El pragmatismo se halla dispuesto a ambas cosas, a seguir lo lógico o los sentidos y a tener en cuenta la más humilde y la mayor parte de las experiencias personales. Tendrá en cuenta las experiencias místicas, si poseen consecuencias prácticas. Admitirá un Dios que habite en el polvo mismo de los hechos particulares, si le parece un lugar verosímil para encontrarlo" (*Ibidem*, p. 74).

Y ese admitir lo religioso, le diferencia de todo el positivismo anterior y que culmina en Spencer. El pragmatismo, aparece como superación del positivismo spenceriano: "La filosofía pragmatista, (...) guarda también buena relación con los hechos; aunque, a diferencia de la filosofía de Spencer, no empieza ni acaba dejando fuera las construcciones religiosas positivas, sino que las trata cordialmente" (*Ibidem*, p. 47).

"En primer lugar es un método para apaciguar las disputas metafísicas que de otro modo serían interminables."¹²

Este carácter de método es fundamental, y conviene no perderlo de vista porque es lo que le distingue del empirismo. En efecto, al igual que éste, el pragmatismo...

"Se aleja de abstracciones e insuficiencias, de soluciones verbales, de malas razones a priori, de principios inmutables, de sistemas cerrados y pretendidos «absolutos» y «origenes». Se vuelve hacia lo concreto y adecuado, hacia los hechos, hacia la acción y el poder. Esto significa el predominio del temperamento empirista y el abandono de la actitud racionalista. Significa el aire libre y las posibilidades de la Naturaleza contra los dogmas, lo artificial y la pretensión de una finalidad de la verdad."¹³

Pero al contrario que el empirismo, el pragmatismo no supone ningún resultado en particular. Es sólo metodológico. El punto de partida del pragmatismo, es la concepción dada por Peirce¹⁴ de que el significado de un pensamiento no es otro que las conductas adecuadas para producirlo, siendo estas conductas su significado. Es decir, una idea no es otra cosa que los hechos que provoca. Así pues para diferenciar una idea de otra no tenemos más que ver las consecuencias prácticas de adoptar una u otra. Si las consecuencias son las mismas, tales ideas son indiscernibles¹⁵.

Por ello, los conceptos y las teorías, ya sean filosóficos o científicos, adquieren otros sentidos distintos al que tenían en el racionalismo: mientras que para éste había ciertos conceptos establecidos inalienables, constituidos como principios inconcusos, así como las teorías deducidas necesariamente de ellos, tenían el mismo carácter; para el pragmatismo, por el contrario, no existen tales principios. La actitud del pragmatismo respecto de la del racionalismo sería:

"La actitud de apartarse de las primeras cosas, principios, «categorías», supuestas necesidades, y de mirar hacia las cosas últimas, frutos, consecuencias, hechos."¹⁶

Así las teorías a las que llega el pragmatismo, sólo tienen valor en cuanto son instrumentos para seguir avanzando en el estudio de la realidad. Las teorías son pasos intermedios y no conclusiones definitivas de nuestro conocimiento de las cosas:

"De este modo, «las teorías» llegan a ser instrumentos, no respuestas a enigmas, en las que podamos descansar. No nos tumbamos a la bartola en ellas, nos movemos hacia adelante, y en ocasiones, con su ayuda replanteamos la Naturaleza. El pragmatismo suaviza todas las teorías, las hace flexibles y manejables."¹⁷

¹² *Ibidem*, p. 56.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ Esta idea aparece en la obra de Peirce, *How to make our Ideas clear* que apareció en la revista *Popular Science Monthly* de 1878. Este artículo es citado por James en *Pragmatismo*, p. 53, así como su traducción al francés al año siguiente en la *Revue Philosophique* («Comment rendre nos Idées claires?») en Enero de 1879, vol. II. Artículo que a su vez es citado por Amor Ruibal, aunque no sabemos si lo leyó o no.

"La orientación práctica e histórica de la teoría puede sintetizarse en aquella afirmación de Peirce, uno de los precursores de la escuela pragmatista: «El concepto de una cosa no es sino el concepto de sus efectos»" (*P.F.F.D.*, II, 69). Saturnino Casas completará esta cita con la edición de la revista francesa.

¹⁵ Cfr. *Pragmatismo*, p. 54-55. James se está refiriendo aquí al pragmatismo de Ostwald.

¹⁶ *Ibidem*, p. 58.

¹⁷ *Ibidem*, p. 57-58.

La inclusión de las teorías científicas, en esta concepción de «las teorías» como algo procesual y nunca totalmente establecido, es lo que vendrá a ser el *convencionalismo*. La vinculación de *pragmatismo* y *convencionalismo*, aparece así patente. Téngase en cuenta que estamos en una época en la que las leyes científicas son consideradas, bien como convencionales (vgr. Le Roy), bien como hechas por el hombre aunque no de manera totalmente libre (Poincaré¹⁸), pero esto sí, siempre consideradas como algo *no absoluto*. Ya no es de esta época, el paradigma de unas leyes científicas que nos dicen cómo es la realidad. Ahora las leyes científicas más bien nos hablan de *cómo nosotros conocemos* la naturaleza:

"... a medida que las ciencias se fueron desarrollando, ha ganado más terreno la idea de que quizá la mayoría de nuestras leyes son tan sólo aproximaciones. Además, las mismas leyes han llegado a ser tan numerosas que son incontables, y se han propuesto tal número de fórmulas contrarias en todas las ramas de la ciencia que los investigadores se han acostumbrado a la idea de que ninguna teoría es, en absoluto, una transcripción de la realidad, si bien cualquiera de ellas puede ser útil desde algún punto de vista."¹⁹

3. LA VERDAD PARA EL PRAGMATISMO.

Pero además de ser un método para resolver cuestiones filosóficas, el pragmatismo también implica una teoría de la verdad²⁰.

Para James el concepto racionalista de verdad y su orientación están equivocados y han de ser retomados. En primer lugar, para el racionalismo existe aparentemente una verdad: *La Verdad*. Para James, por el contrario, *La Verdad* como tal no existe, es un nombre colectivo que designa al conjunto de *las verdades*, unificándolas bajo un mismo nombre. En ejemplo de James, sucede lo mismo cuando nos referimos a *la salud*, o a *la riqueza* usando un nombre colectivo, pero que no son sino nombres que engloban una serie de procesos que tienen que ver con la vida²¹.

Es también falsa la concepción racionalista de la verdad como *adequatio rei-intelectus*, ya que aunque intelectualistas y pragmatistas aceptan la definición, el problema reside en lo que se considere

¹⁸ Ver secc. III, part. I, cap. II de esta tesis, dedicado a Poincaré, y la crítica de Amor Ruibal al mismo. Cfr. James, *Pragmatismo*, p. 60, James menciona a Millhaud, Poincaré, Duhem.

Sobre la teoría de la ciencia ver *Ibidem*, p. 167-168. Vinculación de la verdad y teoría de la verificabilidad.

¹⁹ *Ibidem*, p. 60.

²⁰ "El pragmatismo sería, pues, en primer lugar, un método y en segundo una teoría genética de lo que se entiende por verdad" (*Ibidem*, p. 65).

²¹ "La verdad para nosotros es simplemente un nombre colectivo para los procesos de verificación, igual que la salud, la riqueza, la fuerza, etcétera, son nombres para otros procesos conectados con la vida, y también perseguidos porque su prosecución retribuye. La verdad *se hace* lo mismo que se hacen la salud, la riqueza y la fuerza en el curso de la experiencia" (*Ibidem*, p. 169). Y posteriormente en *El significado de la verdad* escribirá: "...así el pragmatismo insiste en que la verdad en singular es sólo nombre colectivo para las verdades en plural, las cuales no son siempre sino series de hechos definidos, y aquello a lo que el intelectualismo llama *la verdad*, la verdad *inherente*, de cualquiera de tales series, es sólo el nombre abstracto de su certeza *in actu* por el hecho de que las ideas conducen a la realidad supuesta de modo que consideramos satisfactorio" (*El significado de la verdad*, p. 223) Sobre el abuso de los nombres de clase por los racionalistas puede verse en la misma obra, p. 274.

como adecuación²². Adecuación para el racionalismo consiste en la concepción ingenua de que la idea refleje, represente o copie la realidad. Idea verdadera será entonces la que cumpla esta representación; idea falsa la que no se preste a tal correspondencia.

En espera del examen de este punto que realizaremos en el próximo capítulo, es interesante constatar que el problema de la verdad como adecuación —o conformidad— también se lo planteaba Amor Ruibal. Para él, adecuación puede significar tres cosas:

"Según lo expuesto, la verdad es una conformidad entre el entendimiento y la cosa. Como el entendimiento puede tomarse en la triple acepción de Idea, juicio y raciocinio, comecemos por declarar que no representan la verdad de la misma manera esos tres actos."²³

Ni el raciocinio ni la idea explican, para nuestro autor compostelano, el significado de adecuación. Sólo es en el juicio donde adquiere sentido:

"Resta, pues, tan sólo decir que «la conformidad entre el entendimiento y la cosa» en la verdad humana, es la conformidad establecida en el acto del juicio, pues si la verdad es una ecuación entre ser y entendimiento, el juicio es quien realiza, igualando el entendimiento al ser."²⁴

En cambio para James, adecuar, tiene aún otro sentido más ingenuo si cabe:

"En su más amplio sentido, «adecuar» con una realidad, sólo puede significar ser guiado ya directamente hacia ella o bien a sus alrededores, o ser colocado en tal activo contacto con ella que se la maneje, a ella o a algo relacionado con ella, mejor que si no estuviéramos conformes con ella. Mejor, ya sea en sentido intelectual o práctico. Y a menudo adecuación significará exclusivamente el hecho negativo de que nada contradictorio del sector de esa realidad habrá de interferir el camino por el que nuestras ideas nos conduzcan."²⁵

²² "(Primera definición de la verdad) La verdad como dicen los diccionarios, es una propiedad de algunas de nuestras ideas. Significa adecuación con la realidad, así como la falsedad significa inadecuación con ella. Tanto el pragmatismo como el intelectualismo aceptan esta definición, y discuten sólo cuando surge la cuestión de qué ha de entenderse por los términos «adecuación» y «realidad», cuando se juzga a la realidad como algo con lo que hayan de estar de acuerdo nuestras ideas" (*Pragmatismo*, p. 156)

²³ P.F.F.D., VIII, 137.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ James, *Pragmatismo*, p. 165. Posteriormente en su artículo «Humanismo y verdad» recogido en *El significado de la verdad* explicitará lo que entiende por *realidad y adecuación —o conformidad—*: "Convendrá a la claridad que como término de mi análisis, recapitule lo que considero puntales básicos del humanismo:

1º Una experiencia perceptual o conceptual debe conformarse con la realidad para ser cierta.

2º Entiende por realidad el humanismo, no otra cosa sino las otras experiencias conceptuales o perceptuales con las que una experiencia presente pueda, de hecho, hallarse mezclada.

3º Entiende el humanismo por «conformidad» el tomar en cuenta, de tal modo que se llegue a obtener algún resultado satisfactorio práctico e intelectualmente.

4º El tomar en cuenta y el ser satisfactorio son términos no definibles, dado el gran número de modos en que los requerimientos implícitos pueden ser desarrollados.

5º Vagamente, y en general, tomamos en cuenta una realidad *conservándola* inmodificada lo más posible. Mas, para que sea así satisfactoria, no habrá, de contradecir otras realidades fuera de ella que pretendan también ser conservadas. Lo que cabe decir por adelantado es que debemos conservar toda la experiencia de que seamos capaces y reducir al mínimo la contradicción en lo que conservemos.

6º La verdad que la experiencia «conformada» implica, puede ser una adición positiva a la realidad previa y física ulteriores que pudieran tener que conformarse a ellas. Mas, de modo virtual al menos, puede haber sido verdad previamente. Pragmáticamente, la verdad virtual y actual significan la misma cosa: *posibilidad de una sola respuesta, una vez suscitada la pregunta*" (*El significado de la verdad*, p. 120-121).

Es decir, una idea es adecuada a la realidad, si nos guía exitosamente a ella y por ella²⁶. El que una idea sea copia de la realidad, es algo que nos puede permitir el conducirnos por ella, pero es una manera y sólo una de ser adecuada. Es por ello que el pragmatismo puede admitir en su seno tanto el racionalismo o el empirismo, con tal que nos lleve a un resultado exitoso en nuestro trato con la realidad. El racionalismo es una interpretación que puede ser válida en tanto que sea operante, y nos permita manejarnos con la realidad. Pero nada más. Lo que es necesario resaltar es, lo que da sentido a la verdad como tal, o mejor dicho —en expresión de James—, a las verdades, es su proceso de verificación. La verdad en el pragmatismo aparece pues, como verificación.

"En el momento en que el pragmatismo pregunta esta cuestión [¿cuál es el valor efectivo de la verdad?] comprende la respuesta: Ideas verdaderas son las que podemos asimilar, hacer válidas, corroborar, y verificar; ideas falsas, son las que no. Esta es la diferencia práctica que supone para nosotros tener ideas verdaderas; éste es, por lo tanto, el significado de la verdad, pues ello es todo lo que es conocido de la verdad.

Esta es la tesis que tengo que defender. La verdad de una idea no es una propiedad estancada inherente a ella. La verdad acontece a una idea. Llega a ser cierta, se hace cierta por los acontecimientos. Su verdad es, en efecto, un proceso, un suceso, a saber: el proceso de verificarse, su verificación. Su validez es el proceso de su validación."²⁷

Así pues, al entender la verdad como verificación, como el proceso en que una idea se hace verdadera, la cuestión se traslada del aspecto óntico de la verdad a su aspecto genético: ¿cómo una idea se hace verdadera? Pero antes cabe la pregunta ¿qué es verificar una idea?

Cuando tenemos unas ideas, y las tenemos por verdaderas vemos que:

"Nos guían, mediante los actos y las demás ideas que suscitan, a otros sectores de la experiencia con los que sentimos —estando este sentimiento entre nuestras posibilidades— que concuerdan las ideas originales, las conexiones y transiciones llegan a nosotros punto por punto de modo progresivo, armonioso, satisfactorio. Esta función de orientación agradable es la que denominamos verificación de una idea."²⁸

²⁶ Las ideas verdaderas son un atajo en nuestro camino hacia la realidad. Lo que nos permite conducirnos rápidamente y sin complicaciones entre las cosas —sabiendo que estas son actos y fenómenos—. El mismo criterio aplicará a la idea de Dios:

"Su único criterio de la verdad probable es que será mejor para orientarnos, que se adecua mejor a la vida y se combina con el conjunto de las demandas de la experiencia, no omitiendo nada. Si las ideas teológicas hicieran esto, si la noción de Dios en particular probara hacerlo así, ¿cómo podría el pragmatismo negar la existencia de Dios? No tendría sentido considerar como «no verdadera» una noción que pragmáticamente tenía tanto éxito. ¿Qué otra clase de verdad podría existir para el pragmatismo que una total concordancia con la realidad concreta?" (*Pragmatismo*, p. 75).

²⁷ *Ibidem*, p. 157-158. "Así, pues, verdad *ante rem* significa solamente verificabilidad; pues no es sino un ardid racionalista tratar el nombre de una realidad concreta fenoménica como una entidad independiente y previa, colocándola tras la realidad como su explicación" (*Ibidem*, p. 170).

El concepto de verdad aparece vinculado al de realidad. Si consideramos la realidad como un trasunto de los fenómenos y experiencias, es evidente que el concepto de verdad habrá de referirse a la adecuación entre estas realidades «transfenómicas» —en definitiva, transcendentales— y nuestras ideas. Pero eliminando este supuesto, la verdad aparece como el valor de nuestras experiencias y los conceptos abstraídos de ellas. El pragmatismo con su concepto de verdad, está avocado, como veremos, a una concepción no realista de la realidad.

²⁸ *Ibidem*, p. 131-132.

4. CÓMO SE VERIFICA UNA IDEA: CÓMO UNA IDEA SE HACE VERDADERA.

James va a seguir a Dewey y Schiller en su concepción de cómo una idea se hace verdadera. Al parecer, tenemos un conjunto de ideas a las que podríamos llamar «viejas». Cuando nos encontramos con una experiencia nueva que no puede conceptualizarse bajo esas ideas, las ideas viejas serán entonces cuestionadas y revisadas una a una, para que, cambiando el menor número posible de ellas, pueda darse cabida a una idea nueva que dé cuenta de la experiencia. Esa idea nueva que ha surgido con esa nueva experiencia, se integrará entonces en el conjunto de las ideas, y tendrá como misión el adecuar la experiencia nueva al conjunto de *verdades* antiguas que poseía el sujeto. Así pues, el proceso en que acaece una idea nueva es un proceso, por una parte experiencial, en tanto que es desencadenado por una experiencia nueva; y psicológico, en tanto que es la tendencia del sujeto a adecuar esa nueva experiencia al conjunto de sus ideas.

"Una idea nueva cuenta como «verdadera» en cuanto satisface el deseo individual de asimilar la nueva experiencia a su provisión personal de creencias."²⁹

Las verdades «viejas» fueron también en su tiempo verdades novedosas, y su proceso de formación fue el mismo que éstas. No hay, en este sentido, verdades primeras, anteriores a toda experiencia, sino que todas ellas se forman del mismo modo. No hay verdades absolutas. O si éstas se dan, se dan, no como algo previo a nuestra experiencia y anteriores a todas las verdades, sino como aquello hacia lo que se dirigen todas las verdades. No como principio, sino como punto de mira. Es algo a hacer³⁰.

"Lo «absolutamente» verdadero, es decir, lo que ninguna experiencia ulterior alterará nunca, es ese punto ideal hacia el que nos imaginamos que convergerán algún día todas nuestras verdades temporales."³¹

Así pues, el problema que se nos plantea es cómo verificar una idea, y en segundo lugar si todas las ideas son verificables. Para James, una idea es verdadera si, y sólo si, es verificada por la experiencia. Ahora bien, esto es evidente cuando se trata de ideas directamente experienciales, pero cuando son ideas que expresan relaciones entre otras ideas, a estas ideas se les suele llamar definiciones o principios. Estas ideas son también verificables para James, aunque indirectamente, puesto que no hacen más que subsumir mediante géneros el conjunto de realidades. Y estos géneros son verificados por algún ejemplar que cumple la condición impuesta. Esta verificación de los «géneros» nos permite además verificar un gran conjunto de hechos:

"Otra gran razón —además de la economía de tiempo— para renunciar a una verificación completa en los asuntos usuales de la vida, es que todas las cosas existen en géneros y no singularmente.

²⁹ *Ibidem*, p. 64. Este carácter psicológico en la aprehensión de la verdad lo reafirma cuando dice: "Para nosotros, en cualquier caso —insiste el humanista—, la realidad es una acumulación de nuestras invenciones intelectuales propias, y la lucha por la «verdad» en nuestros progresivos tratos con ella es siempre una lucha para actuar con nuevos nombres y adjetivos, alterando lo antiguo lo menos posible" (*El significado de la verdad*, p. 92)

³⁰ "Como todas las verdades a medias, la verdad absoluta tendrá que hacerse, y ha de ser hecha como una relación incidental al desarrollo de una masa de experiencias de verificación a las que contribuyen con su cuota las ideas semiverdaderas" (*Pragmatismo*, p. 173)

³¹ *Ibidem*, p. 172.

Nuestro mundo, de una vez para siempre, hubo de mostrar tal peculiaridad. Así, una vez verificadas directamente nuestras ideas sobre el ejemplar de un género, nos consideramos libres de aplicarlos a otros ejemplares sin verificación. Una mente que habitualmente discierne el género de una cosa que está en ella y actúa inmediatamente por la ley del género sin detenerse a verificarla, será una mente «exacta» en el noventa y nueve por ciento de los casos, probado así por su conducta que se acomoda a todo lo que encuentra y no sufre refutación.

Los procesos que se verifican indirectamente o sólo potencialmente, pueden, pues, ser tan verdaderos como los procesos plenamente verificados. Actúan como actuarían los procesos verdaderos. Nos proporcionan las mismas ventajas y solicitan nuestro reconocimiento por las mismas razones. Todo esto en el plano del sentido común de los hechos, que es lo único que ahora estamos considerando."³²

Además, para James, la verdad descansa sobre un sistema de «crédito». Esto es, unas pocas verdades verificadas hacen que confiemos en un gran grupo de ellas sin que sea necesario verificarlas todas. En el intercambio social cambiamos unas ideas por otras, tomamos prestadas verificaciones, y ofrecemos verificaciones. No es necesario que todos verifiquen todo. De este modo, todas las ideas son verificables, aunque no todas están verificadas.

"Por un proceso de verdad que se verifique, existe un millón en nuestras vidas en estado de formación. Nos orientan hacia la verificación directa: nos conducen hacia los alrededores de los objetos con que se enfrentan; y entonces, si todo se desenvuelve armoniosamente, estamos tan seguros de que la verificación es posible que la omitimos quedando corrientemente justificada por todo cuanto sucede."³³

Hay otros hechos que no son verificados ni pueden serlo nunca directamente, como es el caso de los hechos históricos. Ahora bien, los hechos históricos están verificados por su coherencia con el presente: así es el presente, luego el pasado ha debido de ser así, ya que tiene que ser coherente con el presente.

5. EL SENTIDO HUMANISTA DEL PRAGMATISMO.

Como hemos visto, la verdad depende en este sentido del hombre; no es algo exterior a él que se le imponga desde fuera, sino que es algo que él conforma con arreglo a su experiencia. Pero a la vez esta concepción de la realidad, que va teniendo el hombre, es actuante: transforma la realidad. En este punto James retorna a Schiller y concibe el pragmatismo como un humanismo.

"Schiller aplica la analogía a las creencias y propone el nombre de «humanismo» para la doctrina de que, hasta un punto determinado, nuestras verdades son también productos de la elaboración humana. Motivos humanos son los que aguzan todas nuestras cuestiones, satisfacciones humanas en acecho en todas nuestras respuestas, todas nuestras fórmulas tienen marca humana. Tan inextricable es este elemento en los productos, que Schiller algunas veces casi parece dejar abierta la cuestión de si existe alguna otra cosas. Dice: «El mundo es esencialmente *Ωλν*; es lo que hacemos. Es infructuoso definirlo por lo que fue originariamente o por lo que es aparte de nosotros; es lo que se hace de él. De aquí que...

³² *Ibidem*, p. 162-163. Igualmente las ideas para James son «guías rápidas» de la realidad. Así cuando se dice que una idea es como la realidad que representa, lo que se quiere significar es que: "... la idea debe guiarnos hacia algunos sectores de la experiencia, al modo que lo haría el objeto. La experiencia liévanos siempre a más y más, y los objetos, así como las ideas de nuestros objetos, deben ambos orientarnos hacia las propias metas. Siendo las Ideas en tal caso atajos, vamos de cada vez más empleándolas como sustitutivos de su objetos respectivos" (*El significado de la verdad*, p. 187).

³³ *Pragmatismo*, p. 161-162.

el mundo es plástico» (Personal Idealismus, 60). Añade que podemos aprehender los límites de la plasticidad solamente intentándolo, y que debemos comenzar como si fuera totalmente plástico, actuando metódicamente con arreglo a tal presunción, y deteniéndonos sólo cuando hallemos una oposición decisiva.³⁴

La realidad aparece *prima facie* como algo *independiente* al sujeto, como algo que ofrece resistencia a sus manejos, como si fuese ajeno a estos, y sea cual sea lo que nosotros consideremos sobre ella, ésta permanece independiente. Hasta aquí, coinciden el racionalismo y el pragmatismo. Pero el problema, de momento, sólo ha sido planteado.

Para James, cuando hablamos de realidad, nos referimos fundamentalmente a tres cosas: primeramente la realidad es el flujo de nuestras sensaciones; después, y dependientes de ellas, aparecen las relaciones establecidas entre las diversas sensaciones; y en última instancia los primeros principios y definiciones³⁵.

Pero si analizamos cada uno de estos niveles vemos que aunque se dé, en primera instancia, cierta independencia del mundo respecto del sujeto, sin embargo, James poco a poco demostrará que esta independencia de las cosas no es más que relativa: el sujeto aparece entonces como dominador del mundo.

En primer lugar, vemos que el flujo de nuestras sensaciones aparece como completamente independiente de nosotros:

"Las sensaciones nos son impuestas sin que sepamos de dónde vienen. No tenemos ningún control sobre su naturaleza, orden y cantidad. No son ellas ni verdaderas ni falsas; simplemente son, esto es lo único que podemos decir de ellas: los nombres que les damos; nuestras teorías acerca de su origen, naturaleza y relaciones remotas; que pueden ser verdaderas o falsas."³⁶

Pero si bien esto es cierto, también lo es el que podamos, según nuestros intereses, atenderlas, advertirlas, o acentuarlas; o todo lo contrario, hacerlas pasar absolutamente inadvertidas y casi sin ser percibidas. Los intereses personales configuran una *perspectiva* desde la que se dan las sensaciones:

"Lo que decimos acerca de la realidad depende de la perspectiva en que la coloquemos. El eso de ello es lo suyo propio, pero el qué depende del cuál, y éste de nosotros. Las partes de la realidad correspondientes a la sensación y a la relación son mudas. No dicen absolutamente nada sobre sí mismas; somos nosotros los que tenemos que hablar por ellas."³⁷

³⁴ *Ibidem*, p. 187-188.

³⁵ Esta clasificación que da James, no se mantendrá. Téngase en cuenta que estos textos fueron concebidos como conferencias, cuyo fin era divulgar el pragmatismo entre los conocedores de la filosofía, aunque no filósofos *creadores*. La clasificación usada por James sería de forma esquemática la siguiente (Cfr. *Ibidem*, p. 188-189):

1º Flujo de las sensaciones.

2º Las relaciones entre las sensaciones:

a) Relaciones mutables o accidentales: fecha, lugar.

Que serían los accidentes.

b) Relaciones fijas y esenciales.

Que serían las substancias.

3º Los primeros principios.

Un poco más adelante, James hablará de estas dos últimas como si de un mismo tipo se tratase: "Por «realidades» u «objetos» entendemos aquí cosas del sentido común, sensiblemente presentes, o bien relaciones de sentido común tales como fechas, lugares, distancias, géneros, actividades" (*Ibidem*, p. 160-161)

³⁶ *Ibidem*, p. 188-189.

³⁷ *Ibidem*, p. 190.

Las llamadas verdades eternas que como hemos visto son relaciones que se establecen entre los géneros de las cosas, son para James más dependientes aún del sujeto:

"Mezclamos nuestras percepciones de relación Intrínseca y las colocamos libremente. Las leemos en un orden o en otro, las clasificamos de este o aquel modo, tratamos a una o a la otra como más fundamental hasta que nuestras creencias sobre ellas forman esos cuerpos de verdad que se conocen por lógica, geometría o aritmética en todos, en cada uno de los cuales la forma y el orden en que se modela el conjunto es claramente obra humana."³⁸

En definitiva, ni las sensaciones que son matizadas o resaltadas por el sujeto, ni en el otro extremo, los principios de la lógica y la matemática más pura no proceden sino de la *percepción del sujeto*. Aunque no se diga que el sujeto es el que origina las percepciones que recibe, si se llega a decir que las organiza y las constituye de determinadas formas, de tal manera que cualquiera nueva experiencia se tiene que poner en relación con un «todo» ya hecho y formalizado, y si es agregada a ese todo no lo es como experiencia pura, sino que ha sido antes humanizada por necesidad, para ser asimilada. Esta es la base del «humanismo» de Schiller que retoma James. No hay realidad pura, toda realidad es *humana*:

"Cuando hablamos de realidad «independiente» del pensar humano, nos parece, pues, una cosa muy difícil de hallar. Se reduce a la noción de lo que acaba de entrar en la experiencia y aún ha de ser nombrado, o bien alguna imaginada presencia aborígen en la experiencia, antes que se haya suscitado creencia alguna sobre tal presencia, antes que se haya aplicado cualquier concepción humana. El límite meramente ideal de nuestras mentes es lo que es evanescente y mudo. Podemos vislumbrarlo, pero nunca aprehenderlo; lo que aprehendemos es siempre un sustituto de ella que el pensar humano ha peptonizado y cocido [alude metafóricamente a los procesos digestivos] previamente para nuestro consumo. Si se me permite una expresión vulgar diría que dondequiera la hallamos ha sido ya «hecha presentable». Esto es lo que piensa Schiller, cuando llama realidad independiente a una dócil y mera *ὕλη*, la cual es sólo para ser rehecha por nosotros."³⁹

Así, si el racionalismo y el realismo destacan siempre que en la realidad, aparte de los conceptos humanos, existe un núcleo que puede ser llamado «lo conocido» por el sujeto, sin embargo «esto» conocido lo es a través de conceptos humanos. Y además, para James, los conceptos humanos y «lo conocido» a través de estos conceptos es absolutamente inseparable. No son comprensibles el uno sin el otro, más que por un salto del pensamiento. Son inherentes. Todo lo conocido es conocido humanamente⁴⁰.

³⁸ *Ibidem*, p. 190-191. Con ello, James adopta el convencionalismo que postulaba Le Roy, en sus artículos «Science et philosophie» de la *Revue de Métaphysique et morale*: «Es dudoso que exista actualmente algún teorizante, ya sea en matemáticas, lógica, física o biología que se imagine a sí mismo como un literal reedtor de procesos de naturaleza o pensamientos de Dios. Las formas principales de nuestro pensar, la separación de sujetos y predicados, los juicios negativos, hipotéticos y disyuntivos son puramente hábitos humanos. El éter, como dijo lord Salisbury, sólo es un nombre para el verbo ondular; y muchas de nuestras ideas teológicas son consideradas como humanistas en un grado semejante, incluso por los que las llaman «verdaderas»» (*El significado de la verdad*, p. 88).

La concepción de Amor Ruibal, es completamente opuesta a la de James —y por ende, a la de Le Roy—. Amor Ruibal afirmará que existe un Ideal en la Naturaleza que puede ser conocido por el hombre, e inclusive, que ese Ideal de la Naturaleza tiene su referente último en Dios, como vimos en la página 43.

³⁹ *Ibidem*, p. 191-192. De esta manera la realidad en cuanto conocida siempre estará afectada por lo humano: "Temo que los desarrollos humanísticos del pragmatismo puedan aportar aquí cierta dificultad. Llegamos a una verdad sólo a través del resto de la verdad, y la realidad eternamente postulada como aquella con quien toda nuestra verdad debe hallarse en contacto, nunca nos será dada, sino en la forma de la que ahora estamos ensayando. Demostrado por el doctor Schiller que todas nuestras verdades, hasta la más elemental, hallan afectas por la herencia de la especie (*race inheritance*) con un coeficiente humano, la realidad *per se* aparécenos así sólo como una especie de límite" (*El significado de la verdad*, p. 236).

⁴⁰ "No existiendo la realidad, sino solamente nuestra creencia acerca de la realidad, contendrá ésta elementos humanos, pero éstos conocerán el elemento no humano en el sentido exclusivo en que puede existir conocimiento de algo" (*Ibidem*, p. 127) Por ello será acusado varias veces de negar la realidad como se puede ver en «El pragmatismo explica la verdad, y sus malas interpretaciones» en *El significado de la verdad*, pp. 210-248.

Para James, el hombre rompe el flujo de la realidad y determina los núcleos que serán los sujetos del lenguaje y del pensamiento. Así mismo, establece lo que se puede predicar de las cosas, y mucho de esos predicados hablan de la relación del hombre con las cosas. De este modo, el hombre puede organizar, y *constituir* la realidad a su manera. Y esto lo hace con la ciencia, la filosofía y en última instancia con la lógica:

"Las matemáticas y la lógica mismas fermentan en reordenaciones humanas; la física, la astronomía y la biología, para actuar, siguen con preferencia sugerencias masivas."⁴¹

Pero recordemos lo anteriormente dicho. La concepción pragmática de la verdad, nos la mostraba como verificabilidad, esto es, como *acción*. Nuestra experiencia nos representa la realidad, pero esta representación determina lo que haremos, y con nuestra acción modificamos la realidad. Así, si existe un flujo sensible de lo que llamamos experiencia, el hombre interviene en este flujo, lo modifica, lo determina, y en última instancia, lo crea. Siguiendo una intuición de Lotze ⁴², para el filósofo norteamericano nosotros *creamos la realidad*:

"Tanto en nuestra vida cognoscitiva como en nuestra vida activa, somos creadores. Añadimos, tanto al sujeto como al predicado parte de la realidad. El mundo es realmente maleable, está esperando recibir su toque final de nuestras manos."⁴³

Las concepciones opuestas del racionalismo y del pragmatismo sobre el conocimiento y la verdad, nos han llevado a teorías opuestas sobre la realidad⁴⁴. Así pues, frente al racionalismo que piensa el Universo como algo cerrado, como algo que no se puede completar; el pragmatismo lo concibe como algo a hacer y en el cual el hombre tiene un papel fundamental, orientándolo, y constituyendo el conjunto de cosas en cosmos⁴⁵.

Para el racionalista, puesto que ontología y gnoseología se encuentran implicadas, al considerar el Universo como algo ya dado, cerrado, cualquier concepción que se separe de esta idea previa del Universo es errónea. No cabe evolución posterior ni en la idea del Universo, ni en el Universo mismo. O es verdadera o es falsa:

"La alternativa entre pragmatismo y racionalismo, en la forma en que ahora se nos presenta, ya no es por más tiempo una cuestión de teoría del conocimiento, sino que conlleva a la estructura del Universo mismo."

Del lado pragmatista tenemos solamente una edición del Universo inacabada, creciendo en toda clase de lugares, especialmente en aquéllos en que actúan seres pensantes.

⁴¹ Pragmatismo, p. 196.

⁴² "Lotze ha hecho en varios lugares una profunda sugestión. Asumimos ingenuamente, dice, una relación entre la realidad y nuestras mentes que puede ser exactamente la opuesta de la verdadera. La realidad, pensamos con naturalidad, se halla ya hecha y completa y a nuestros entendimientos le sobreviene el deber de describirla como es ya. Lotze se pregunta: ¿pero no pueden ser nuestras descripciones en sí mismas importantes adiciones a la realidad? Puede no estar allí la previa realidad misma, menos con el propósito de reaparecer inalterada en nuestro conocimiento que con el propósito mismo de estimular nuestra mentes a adiciones que realcen el valor total del Universo. *Die erhöhung des vorgefundenen daseins* [La sublimación de la esencia dada] es una frase que emplea el profesor Eucken y que recuerda la sugestión del gran Lotze" (*Ibidem*, p. 196-197).

⁴³ *Ibidem*, p. 197.

⁴⁴ Aunque también pudiera decirse a la inversa. Lo que es cierto, y aparece de forma evidente en Amor Ruibal, es que ontología y gnoseología se encuentran absolutamente *co-implicadas*.

⁴⁵ "El contraste esencial es que *para el racionalismo la realidad está ya hecha y completa desde la eternidad, en tanto que para el pragmatismo está aún haciéndose y espera del futuro parte de su estructura*. De un lado se ve al Universo como absolutamente seguro, de otro como prosiguiendo todavía sus aventuras" (*Ibidem*).

Del lado racionalista tenemos un Universo con muchas ediciones, una edición real, o edición de lujo eternamente completa; y luego las varias ediciones finitas llenas de erratas, falseadas y mutiladas cada una a su manera."⁴⁶

El pragmatismo no niega que se pueda tener *una* concepción abstracta del universo y que esta concepción sea válida. Lo que niega es que sea considerada como la única válida. El Universo como múltiple y plural implica multiplicidad de versiones, todas ellas igualmente verdaderas, si son igualmente válidas⁴⁷.

6. LA INESPECIFICIDAD DEL FENÓMENO RELIGIOSO.

Ya hemos visto como la filosofía de James surge de la tensión entre la ciencia y la religión. Es hora ya, que exponamos el concepto de religión que tiene este psicólogo americano. El primer punto que estudiaremos es qué entiende James por religión, para después pasar a la fundamentación filosófica que hace de la Ciencia de las Religiones, como una ciencia humana. Todos estos conceptos los encontramos expuestos en su trabajo de psicología descriptiva: *Las variedades de la experiencia religiosa*. Este trabajo es el que fundamentalmente⁴⁸ aparece en el trasfondo, del estudio de Amor Ruibal sobre la mística; y es el que nos da las claves interpretativas de por qué Amor Ruibal introduce este tema de la mística en una obra, en la que principalmente estudia la posibilidad del conocimiento de Dios dentro del conocimiento humano.

Para el psicólogo norteamericano, el fenómeno religioso es indefinible. Esta imposibilidad de dar una definición de qué es la religión se basa en dos dificultades. La primera de ellas es la pluralidad misma del fenómeno religioso. En efecto, lo *religioso* se refiere a muchas realidades diferentes: desde aspectos institucionales a aspectos subjetivos; y lo que es *religioso* para una religión no lo es para otra, y viceversa. Esta poliformidad de lo religioso, hace que toda definición de la religión sea incompleta. Para James no existe una «esencia» de la religión, y por lo tanto toda definición resulta insuficiente⁴⁹.

Por otra parte, aunque definamos lo religioso por el aspecto subjetivo del sentimiento religioso, éste tampoco es unívoco, sino que viene dado por varios sentimientos distintos. Hay, así, amor religioso, temor religioso, etcétera, lo cual nos lleva al segundo rasgo que hace la definición de lo religioso algo artificial. Estos sentimientos religiosos, no son sino, y antes que nada, sentimientos humanos, y por lo tanto el temor religioso, el amor religioso no son más que modalidades del amor y temor humano:

⁴⁶ *Ibidem*, p. 198.

⁴⁷ Cfr. *Ibidem*, p. 202-203. Obsérvese que supedita la verdad a la validez y no a la inversa.

⁴⁸ También, otro estudio al que hace bastante referencia Amor Ruibal es el de Delacroix *Études d'histoire et de psychologie du mysticisme* (París, 1908). Otros documentos que menciona, parecen estar tomados de estas dos fuentes.

⁴⁹ "La mayoría de los libros sobre filosofía de la religión, pretenden comenzar con una definición precisa de su contenido esencial. Algunas de estas supuestas definiciones posiblemente nos aparecerán en otras partes de este curso y no será tan pedante como para enumerarlas ahora. Sin embargo, el hecho real de que hay tantas y tan diferentes es suficiente para probar que la palabra «religión» no puede significar ningún principio o esencia individuales, sino que más es un nombre colectivo" (*Las variedades de la experiencia religiosa*, Ed. Península. Barcelona, 1986; p. 31).

Aunque nunca James da una definición precisa de religión, en la conferencia III, da una cuasi-definición: "Si nos pidiesen que caracterizásemos la vida de la religión por medio de los términos más amplios y generales posibles, podríamos decir que consiste en creer en un orden no visible y que nuestra felicidad estriba en ajustarnos armoniosamente a él; la actitud religiosa del alma consiste en afirmar esta doble creencia" (*Ibidem*, p. 51).

"Como los estados de ánimo concretos, constituidos por un sentimiento más un tipo específico de objeto, las emociones religiosas son obviamente entidades psíquicas diferenciables de otras emociones concretas, pero no fundamento cierto para suponer que una simple «emoción religiosa» abstracta exista por sí misma como una afección mental elemental distinta, patente en cada experiencia religiosa sin excepción."⁵⁰

Esto es, los sentimientos, así como los actos e instituciones de tipo religioso, son antes que nada sentimientos, actos, e instituciones humanas, diferenciándose sólo en su objeto de los demás sentimientos, actos o instituciones. Su objeto es la divinidad. Divinidad y religión son términos que están en correlación, la divinidad es el objeto que conforma y determina la religión; y la religión es la actitud del hombre ante la divinidad. Si en este primer aspecto vemos que es la divinidad la que determina el ámbito de lo religioso, un poco más adelante veremos, que más bien acontece al contrario: la actitud religiosa es la que crea la religión y con ésta, la divinidad.

En efecto, ya el primer problema que nos encontramos es que hay religiones en las que aparentemente no hay divinidad. Éstas son, por ejemplo, el budismo primitivo y el idealismo transcendental de Emerson ⁵¹. La cuestión que con ello se plantea es si la religión viene determinada o no por la divinidad o divinidades; o lo que es lo mismo, si es determinante que haya dioses para que exista religión. Si no es necesario que haya dioses para que exista religión, se presenta ahora otra pregunta más radical: ¿qué es lo que hace que un acto, una creencia, un rito o un objeto sean considerados religiosos? Para James, aunque en el budismo primitivo y en el transcendentalismo de Emerson no existe divinidad en un sentido estricto, pueden ser consideradas religiones en tanto que provocan en el sujeto una reacción religiosa. El fundamento de la religión se ha desplazado, por lo tanto, de la divinidad a la actitud religiosa del sujeto. El concepto de divinidad sin desaparecer del todo en la filosofía de James, ve transformado y ampliado su sentido:

"En consecuencia, cuando en nuestra definición de religión hablamos de la relación del individuo con «lo que él considera la divinidad», debemos de interpretar el término «divinidad» en muy amplio sentido, denotando cualquier objeto que posea cualidades divinas, se trate de una deidad concreta o no."⁵²

La divinidad por lo tanto viene dada por unas cualidades divinas. Y si en primera instancia, estas cualidades parecen objetivas, veremos inmediatamente que están determinadas por las reacciones del sujeto. De nuevo lo subjetivo fundamenta lo objetivo. Veamos como acontece esto.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 32. Más claro aún: "Cuando pretendemos utilizar el término «sentimiento religioso» como enunciado colectivo para todos los sentimientos que los objetos religiosos pueden provocar alternativamente, vemos que con toda probabilidad no contiene psicológicamente nada de una naturaleza específica" (*Ibidem*).

⁵¹ De nuevo se plantea la «eterna» pregunta de si se puede considerar a estas como corrientes de pensamiento o más bien han de ser tenidas como religiones; cuestión que aparece una y otra vez cuando se estudia el fenómeno religioso. Concretamente el budismo ha sido un caso paradigmático en el que entra en juego el concepto de religión. En palabras de J. Martín Velasco: "El budismo representa la forma religiosa más difícilmente integrable en esa forma de comprensión de lo religioso (religión como teísmo). [...]"

El encuentro de la comprensión de lo religioso con el budismo ha llevado a dos reacciones contradictorias. Para algunos autores, cada vez menos numerosos, aferrados a una definición de religión en la que se introduce sólo lo divino, sino la forma de representación típica de lo divino propia de la tradición occidental, el budismo quedará fuera de la esfera de lo religioso. [...]

El encuentro con el budismo ha llevado a otros autores a ampliar la noción de religión hasta hacer entrar en ella «sistemas» declaradamente no teístas. [...] Pero el encuentro con el budismo ha influido, sobre todo, en la ampliación de la noción de religión que ha llevado a cabo la ciencia moderna de las religiones. Muchos de los cultivadores de la misma han desechado la referencia a Dios como elemento esencial de la religión, movidos sobre todo por la dificultad que contra esa definición supone el budismo que ellos aceptan como religioso" U. Martín Velasco, *Introducción a la fenomenología de la religión*, Ed. Cristiandad. Madrid, 1982; pp. 250-251).

⁵² *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 36.

James establece que, para que algo sea concebido como divinidad ha de ser «lo primero en el ser y en el poder». Pero algo es lo primero en el ser y el poder, en cuanto que provoca una reacción *global* en el sujeto:

"En primer lugar, los dioses se conciben como cosas primeras en la escala del ser y del poder; envuelven y protegen sin escapatoria alguna. Todo lo que se relaciona con ellos presenta la primera y la última palabra en la escala de la verdad. Por lo tanto, lo que sea primordial, envolvente y profundamente verídico debe ser, si seguimos esta línea, considerado como si se tratase de una cualidad divina y la religión de un hombre se puede identificar con esta actitud hacia lo que él considera la verdad primordial."⁵³

La religión aparece como una reacción total ante la vida. No es una reacción ante un hecho concreto, o provocada por una idea determinada, sino que implica a la globalidad de la vida. Pero este concepto de religión también ha de ser matizado, ya que no toda reacción global ante la vida supone que sea una reacción religiosa⁵⁴. La reacción religiosa ha de tener también la característica de ser una reacción *solemne*. Esto da paso a la segunda caracterización de religión que realiza James:

"Debe haber algo solemne, serio, tierno en cualquier actitud que denominemos religiosa. Si es alegre, ni debe sonreír ni burlarse; si es triste, no debe gritar ni maldecir tampoco. Precisamente os quiero hablar de experiencias *solemnes*. Por eso propongo —de nuevo arbitrariamente, si lo consentís— reducir nuestra definición otra vez diciendo que la palabra «divinidad» no significaría solamente lo principal, lo envolvente, lo real, ya que este significado, si se toma sin restricción, puede resultar demasiado amplio. La divinidad para nosotros, significará aquella realidad primaria a la que el individuo se siente impulsado a responder solemne y gravemente, y no con un juramento o una broma"⁵⁵

Como aparece claramente manifiesto, la religión se define como religiosidad. Y lo que configura a una actitud como religiosa, es una *actitud global y solemne* ante la vida. La divinidad se constituye como un objeto religioso hacia el que se dirige la actitud, pero no es más que algo virtual.

La actitud religiosa pertenece a las actitudes humanas. James por otra parte intenta diferenciarla de otra actitud: la moralidad. En la misma línea de Sabatier y E. Le Roy, James pretende resaltar que la religión aunque tenga muchos elementos comunes con la ética, es más que una ética. Ese elemento, que la diferencia de la ética, es de nuevo la actitud ante el mundo. Así, por ejemplo, el estoicismo, que es fundamentalmente una ética de la aceptación de la realidad como lo Natural, ¿en qué se diferencia de cualquier otra religión que también acepte el mundo? Para James la radical diferencia se encuentra en la tajante manera de ese «sí» a la realidad que da la religión. Mientras que la moralidad simplemente acepta el mundo, la mentalidad religiosa no sólo lo acepta, sino que además «está de acuerdo», lo asume como algo propio. No es un simple acatamiento pasivo del orden de los acontecimientos y de las cosas, sino que supone una actitud positiva y activa hacia el mundo. La religión, por lo tanto, añade un impulso no-racional que es una fascinación por el orden de la realidad. Es este carácter no-racional lo que da en gran parte la especificidad de lo religioso. Lo racional en lo religioso aparece en un segundo momento, más que nada, como expresión del sentimiento religioso.

⁵³ *Ibidem*, p. 37.

⁵⁴ James examina los casos de Renan y Voltaire como casos en los que se da una actitud global a la vida, pero que no puede ser considerada como religiosa.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 39.

Así pues, lo religioso no parece que pueda ser definido de forma muy exacta. Siempre que intentamos definir lo religioso nos encontramos más bien con una definición de grado: algo que es más o menos religioso. Por otra parte, es lo religioso lo que determina lo divino y no a la inversa.

Es por estas razones, que James va a orientar su estudio del hecho religioso hacia aquellas personas en las que se dé lo religioso de forma extrema, y por lo tanto clara: santos, místicos, reformadores, y fundadores de religiones y sectas. En estas personas se encontrará lo religioso en el estado más puro.

En conclusión, la religión para James, podría caracterizarse, como *el sentimiento solemne y global ante la existencia en su conjunto*.

7. ORIGEN Y NATURALEZA DE LO RELIGIOSO.

Lo que pretende James en su estudio de las distintas experiencias religiosas, es extraer los términos comunes a todas ellas, eliminando sus características particulares, debidas a las ideas de cada religión e incluso a las personales. Pretende así obtener un núcleo fundamental de la religión, en la que todos los sujetos coincidirían:

"... en esta parte del tema estoy intentando expresamente reducir la religión a sus términos más elementales, a aquel mínimo, libre de excrecencias individualistas que, integrado por todas las religiones en su núcleo fundamental, nos permite suponer que todas las personas religiosas estarán de acuerdo."⁵⁶

Para James, como se puede suponer por lo ya visto, el origen de la religión es el sentimiento, y su naturaleza también será el sentimiento religioso. Más concretamente el origen de la religión acontece en la región subliminal de nuestra psique.

Para James, si el pensamiento y los sentimientos determinan nuestra conducta, nuestras ideas y sentimientos religiosos determinarán nuestra conducta religiosa. Pero mientras nuestras ideas religiosas son cambiantes y van evolucionando con el tiempo, no sucede lo mismo con nuestros sentimientos. Para James sentimiento y conducta religiosa van a mantenerse constantes. Los elementos fundamentales de la religión no son ni los pensamientos ni las ideas religiosas —incluyendo en éstas los dogmas y las representaciones de las divinidades—, sino que son las conductas y los sentimientos religiosos, esto es, la praxis. Aquí se reintroduce el pragmatismo de James, que considera como secundario lo intelectual y como primario la acción y el sentimiento que implican, en una palabra, la vida.

Por lo tanto, es entre estos dos elementos donde se va a originar la religión. Las instituciones, los dogmas y demás ideas religiosas, no son más que perfeccionamientos ulteriores de lo religioso, «atajos» —como veíamos anteriormente con las ideas— para alcanzar de una forma mas directa la experiencia religiosa. Estas ideas y ritos de las diferentes religiones podrán algún día converger en formas

⁵⁶ *Ibidem*, p. 375.

comunes a todas las religiones, pero no son indispensables para la experiencia religiosa⁵⁷. En este punto volvemos a ver la similitud de las ideas religiosas de James con Sabatier.

¿Cuál es el núcleo común de todas las religiones? Para James ...

"...los dioses y dogmas de las diversas religiones se anulan mutuamente, pero existe una determinada liberación uniforme en la que coinciden todas las religiones. Consiste en dos partes:

1. Una sensación de inquietud.

2. Su solución.

1. La inquietud, la sensación de inquietud, reducida a sus términos más simples, consiste en sentir personalmente que hay algo que no va bien en nosotros.

2. La solución pasa por la sensación de quedar liberados de aquello que no va bien mediante la conexión adecuada con los poderes superiores."⁵⁸

El proceso de la experiencia religiosa se produce del modo siguiente: el individuo sufre por algo, lo cual le lleva a censurarlo, y tiende a superar el problema. Al situarse por encima del problema el individuo se pone en contacto con «algo» superior. Así pues, para James el yo personal se encuentra dividido, y esta división, como la lucha personal que lo motiva, provoca el cambio del nivel inferior del yo a un nivel superior. El hombre:

"Se hace consciente de que su parte superior es de carácter fronterizo y continúa con un MÁS cualitativamente idéntico con él que actúa en el universo exterior a él y con el que puede mantenerse en contacto activo, y de alguna manera, comprometerse y salvarse cuando su ser inferior se haya hecho trizas en el naufragio."⁵⁹

Esto nos lleva, por una parte, a la conclusión de que las experiencias religiosas en cuanto experiencias psicológicas son ciertas; y por otra, a reafirmar de nuevo que éstas son el núcleo de toda religión. Otro problema surge sobre cuál es el objeto de la experiencia psicológica. James, cayendo en una especie de psicologismo religioso, plantea que es el yo subconsciente el objeto de la experiencia religiosa.

En efecto, para James el objeto de la experiencia religiosa, según acabamos de ver es el «MÁS cualitativamente idéntico». El problema está en identificar y saber a qué nos referimos con él. Este objeto «MÁS cualitativamente idéntico» no se puede identificar con la divinidad de ninguna religión determinada, ni su relación con el hombre puede ser considerada como la relación del hombre con la divinidad, ya que utilizaríamos las ideas de una religión particular, obteniendo resultados necesariamente parciales y sólo válidos para esa religión en concreto. James va a utilizar un nuevo término que le permitirá alejarse de cada una de las religiones en particular, y le permitirá poner en contacto la religión con la psicología: el «yo subconsciente»⁶⁰. Para el psicólogo norteamericano el alma humana, es mucho más amplia que sus

⁵⁷ *Ibidem*, p. 376.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 378.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 379.

⁶⁰ "... sea lo que sea, en su rincón *más alejado*, el «más» con el que nos sentimos vinculados en las experiencias religiosas que es, en su sentido *más cercano*, la continuación subconsciente de nuestra vida consciente. Comenzando así con un hecho psicológico reconocido, como fundamento, parece que conservamos cierto contacto con la «ciencia» que la teología ordinaria no tiene. Al propio tiempo, la afirmación de los teólogos de que el hombre religioso es dirigido por un poder externo puede replantearse, ya que una de las peculiaridades de la incursión desde la región subconsciente es que toma aspectos objetivos y que sugiere al (continúa...)

manifestaciones conscientes. Existe una región, para él una región superior, que actúa en nosotros, y que sería la región de lo místico y sobrenatural. Este «yo subliminal» es el que producirá las visiones místicas, la conversión, los éxtasis, etcétera. Y en tanto que produce efectos en nuestra conciencia es una región de lo real, ya que

"... lo que produce efectos en otra realidad debe ser denominado también realidad."⁶¹

Para James, esta región superior de nuestra existencia, es Dios. Un Dios que aparece como salvador nuestro, ya que en Él nuestro destino más profundo se realiza. Y no solamente Dios provoca un cambio de punto de vista subjetivo, un cambio en la forma de ver el mundo:

"Realmente, es algo más porque también postula hechos nuevos; el mundo interpretado religiosamente no es sólo la otra cara del mundo materialista, con un aspecto subvertido, sino que debe poseer por encima de la expresión alterada una constitución natural diferente de alguna manera de aquella que presentaría un mundo materialista."⁶²

Es desde esta clave psicologista, desde la que James analiza los elementos que componen lo religioso. Estos elementos, son para él los siguientes: el sacrificio, la confesión, la oración y la inspiración. Vamos a tratar aquí los dos últimos porque en ellos se nos muestra de forma bien patente, el análisis que realiza James de lo religioso.

Respecto a la oración o plegaria, James intenta resaltar su importancia frente a la opinión reinante en su época, que la denostaba como inválida. Para ello se basa en la opinión de Sabatier, para quien, la oración es el elemento fundamental de todas las religiones, en tanto que en ella se pone en relación el hombre con Dios ⁶³. Si no existe tal relación, la religión como tal es un engaño.

La oración aparece como una relación de intercambio entre el hombre y la divinidad. ¿Qué se intercambia en la oración? Para algunos lo que se intercambia en la oración son poderes invisibles, para James, por el contrario, el intercambio es interno al orante:

"Puede probarse que la esfera de influencia de la plegaria es exclusivamente subjetiva y lo que cambia de forma inmediata es la mente del creyente que la formula. Pero aunque nuestra opinión sobre la plegaria y sus efectos puede verse limitada por la crítica, la religión, en el sentido vital que estas conferencias estudian, han de mantenerse o desaparecer por la persuasión de que efectos de algún género ocurren genuinamente. A través de la plegaria, insiste la religión, aquellas cosas que no pueden realizarse de ninguna otra manera acontecen: la energía, que si no fuese por la plegaria quedaría anulada, se liberaría y podría actuar en alguna parte, objetiva o subjetiva, del mundo de la realidad."⁶⁴

⁶⁰ (...continuación)

propio sujeto un control externo. En la vida religiosa el control se percibe como «superior», pero como en nuestra hipótesis son principalmente las facultades superiores de nuestra propia y no visible mente las que controlan, el sentimiento de unión con el poder del más allá es un sentimiento de alguna cosa no simplemente aparente sino literalmente verdadera" (*Ibidem*, p. 381)

⁶¹ *Ibidem*, p. 384.

⁶² *Ibidem*, p. 385.

⁶³ "Me parece que toda la serie de conferencias confirma el argumento de Sabatier. El fenómeno religioso, estudiado como un hecho interior y separado de las elaboraciones teológicas y eclesíásticas, se han demostrado que consiste, en todas partes y en todos los niveles, en la conciencia que poseen los individuos de una relación entre ellos mismos y los poderes superiores con los que se sienten vinculados. Esta relación se entiende como activa y mutua" (*Ibidem*, p. 347-348).

⁶⁴ *Ibidem*, p. 348.

Además de cambiar el mundo con la oración, se produce un cambio en la vida del creyente que ora. La realidad es percibida de otra forma. La oración por lo tanto provoca, bien objetiva, bien subjetivamente un cambio:

"En consecuencia, en todos los estados de la vida de oración encontramos la persuasión de que en los procesos comunicativos la energía fluye desde lo alto para satisfacer la demanda y llega a ser operativa en el mundo de los fenómenos. En la medida que esta operatividad se admita como real, no constituye diferencia esencial el que alguno de sus efectos inmediatos sean objetivos o subjetivos. El punto religioso fundamental es que en la plegaría la energía espiritual, en otros momentos dormida, se vuelve activa y realmente efectúa una obra espiritual de algún género."⁶⁵

El otro aspecto de la religión es la inspiración. La inspiración en James, se encuentra naturalizada. Ésta es debida no ya a la divinidad, ya que esta concepción corresponde a una supercreencia, sino que la asimila al automatismo. Automatismo que bien se puede provocar por la hipnosis o por otros métodos, y en los que es el yo inconsciente el que realmente se pone de manifiesto. Estos automatismos se dan fundamentalmente en la profecía, o las experiencias místicas, y tienen un efecto de corroboración o refuerzo de la creencia.

"Cuando además de estos fenómenos de inspiración tenemos en cuenta el misticismo, cuando recordamos la unificación sorprendente y repentina del yo disgregado que vimos en la conversión, y cuando revisamos las extravagantes obsesiones de ternura, pureza y autoseveridad encontradas en la santidad, no podemos, creo, evitar la conclusión de que en la religión interviene una región de la naturaleza humana con relaciones inusualmente próximas a la religión subliminal o transmarginal."⁶⁶

Esta región subliminal o transmarginal, como a veces la denomina James, contiene nuestros recuerdos inactivos, las pasiones, los impulsos, los placeres, lo percibido de forma inconsciente. Todos estos elementos son los que originan nuestras suposiciones, sueños y creencias, así como lo supranormal, telepático e hipnótico, y son también los que después informan la experiencia religiosa. En personas de excepcional religiosidad, como los casos estudiados por James en sus *Variedades de la experiencia religiosa*, parece como si el yo estuviese mucho más accesible a ese yo subliminal, produciéndose entonces experiencias místicas, y de inspiración profética, etcétera. Para James,

"de cualquier modo, las experiencias que entran por esta puerta han tenido influencia enorme en la configuración de la historia religiosa."⁶⁷

8. LA CIENCIA DE LAS RELIGIONES.

Pasemos ahora a un aspecto fundamental en la comprensión de la religión por James, se trata de su concepción de la Ciencia de las Religiones. Es fundamental porque en ella refleja su comprensión y la condición de posibilidad del estudio científico de la religión. Si por una parte el conflicto entre ciencia y religión, llevaba a James a cambiar su idea de la religión eliminando los elementos particulares de cada

⁶⁵ *Ibidem*, p. 356.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 360-361

⁶⁷ *Ibidem*, p. 361.

religión —que curiosamente coinciden con los intelectuales e institucionales—, por otra parte establecerá el estatuto epistemológico de una nueva ciencia que desde el ámbito de las ciencias humanas pueda dar cuenta de la religión. Ambas perspectivas, evidentemente son complementarias. El objeto religioso según lo entiende James, se corresponde con los límites y elementos metodológicos de la Ciencia de las Religiones.

Su concepción de la metodología de la Ciencia de las Religiones, es consecuente con su teoría de la religión. La Ciencia de las Religiones estudiará aquellos elementos que pueden decirse comunes a todas las religiones y, como acabamos de ver, estos elementos se reducen a los sentimientos, y experiencias humanas. Con ello introducimos el otro elemento fundamental que aparece subyacente en la teoría de la religión de James: la religión sólo podrá ser estudiada en la Ciencia de las Religiones, en cuanto fenómeno humano, y más concretamente —debido a la formación psicológica de James— en cuanto fenómeno psicológico. Como hemos visto, esto era lo que permitía el estudiar la religiosidad.

Con la Ciencia de las Religiones, James pretende desmarcarse tanto del intelectualismo como del más puro materialismo, y dejar paso a una nueva ciencia que permita estudiar el fenómeno religioso como fenómeno universal. Para ello hará uso de su filosofía pragmatista, para establecer la experiencia como el auténtico núcleo del fenómeno religioso, y así mismo como veíamos antes, no caer en un craso positivismo.

James, de este modo, se distanciará y criticará todo racionalismo e idealismo, considerándolos innecesarios para la constitución de la religión. Como ya hemos visto, separa el elemento dogmático e institucional del elemento sentimental, dejando a los primeros sólo una función auxiliar y secundaria. El problema de todas estas construcciones de carácter ideal y dogmático es que pretenden descubrir y demostrar la existencia de la divinidad y sus atributos de una manera absolutamente racional, negando cualquier dato de la experiencia, que es en este sentido el sentimiento religioso. Las construcciones de la teología dogmática de corte escolástico y las filosofías del Absoluto —entre ellas las de Bradley y Caird—, no son más que construcciones fantasmagóricas, sin ningún valor ni contenido. El único valor que tiene el dogma para James es, si acaso, un valor estético, de «decoración» de la fe⁶⁸. Los argumentos racionales son, para James, absolutamente inválidos para demostrar la existencia de Dios o la verdad de una religión en particular. Prueba de ello, es la multitud de religiones, sectas y conventículos, todos ellos diferentes, que con sus distintas argumentaciones más que ponerse de acuerdo entre sí, se distancian aún más⁶⁹. De este modo los argumentos de la existencia de Dios sólo sirven para reafirmar la propia fe:

"El hecho es que tales argumentos tan sólo obedecen las sugerencias combinadas de los hechos y nuestro sentimiento. No prueban nada rigurosamente. Sólo corroboran nuestras parcialidades preexistentes."⁷⁰

⁶⁸ Para James, el dogma como valor estético, queda patente en Newman. El dogma es necesario para aquellas psicologías que necesitan del ornamento y lujo de detalles para arropar la creencia: "La fuerza de estos sentimientos estéticos hacer rigurosamente imposible, a mi modo de ver, que el protestantismo, aunque sea superior en profundidad espiritual que el catolicismo, tenga éxito hoy a la hora de conseguir conversos numerosos del eclesialicismo" (*ibidem*, p. 345).

⁶⁹ "No necesito desacreditar a la filosofía mediante una crítica laboriosa de sus argumentos. Será suficiente que muestre como una cuestión histórica el fracaso de ser «objetivamente» convincente. De hecho, la filosofía fracasa. No destierra las diferencias individuales, funda escuelas y sectas como lo hace el sentimiento; creo, en efecto, que la razón lógica del hombre opera en este campo de la divinidad exactamente como siempre ha actuado en el amor, en el patriotismo, en la política o en cualquier otro de los asuntos de la vida en los que nuestras pasiones y nuestras intuiciones místicas fijan de antemano nuestras creencias" (*ibidem*, p. 65).

⁷⁰ *ibidem*, p. 328-329.

Así mismo, la demostración racional de los atributos metafísicos de Dios, le parece a James vana palabrería. Los únicos que tendrían algún valor son los atributos morales de Dios ya que poseen un cierto sentido práctico.

Lo mismo acontece con las demostraciones del Absoluto de la filosofía idealista. El idealismo⁷¹ moderno es insuficiente para fundamentar la fe. James traza un breve bosquejo de cómo se pasa del «Yo transcendental» kantiano al idealismo absoluto, y cómo después a este Absoluto se le diviniza. Pero para James, la concepción idealista de Dios y sus expresiones⁷², no son más que un vocabulario intelectual para hablar de experiencias religiosas.

Pero James también se distancia del reduccionismo materialista de la religión. El fenómeno religioso no se puede disolver, como hacen los materialistas, en una simple afección orgánica, bien de origen sexual, bien de tipo digestivo, bien de cualquier otro tipo. Primeramente, porque todos los pensamientos habrían de tener la misma vinculación con lo fisiológico que la religión: el ateísmo sería pues otra afección; e inclusive, llevando al extremo su crítica, dirá que la misma teoría del materialismo médico no sería más que otra afección orgánica. Esta cuestión, como se ve, aparece vinculada a la validez de la religión. Por ello la crítica fundamental de James a este materialismo consiste en separar la cuestión del origen de la religión de su validez. Aunque, como hemos visto, así también elimina la validez de la religión debida a su origen sobrenatural. Una religión es verdadera sólo si es válida, sea cual sea su origen.

La Ciencia de las Religiones se sitúa entre ambas posiciones extremas. Respecto al intelectualismo filosófico y a la teología no pretende demostrar ni la existencia de Dios ni sus atributos: sino que eliminando las incorporaciones filosóficas a las creencias y sentimientos religiosos, pretende quedarse con su núcleo fundamental. En sus propias palabras:

"Permitidme, pues, concluir enumerando brevemente lo que todavía puede hacer por la religión. Si abandona la metafísica y la deducción por el criticismo y la Inducción, y se transforma francamente de teología en ciencia de las religiones, puede llegar a ser enormemente útil.

La Inteligencia del hombre define espontáneamente la divinidad que percibe a través de formas que armonicen con sus predisposiciones intelectuales temporales. La filosofía puede, por comparación, eliminar lo local y accidental de estas definiciones. Puede eliminar las incrustaciones históricas del dogma y la devoción. Comparando las doctrinas religiosas espontáneas con los resultados de la ciencia natural, la filosofía puede suprimir aquellas doctrinas que ahora resultan científicamente absurdas e incongruentes."⁷³

La Ciencia de las Religiones tendría que hacer una labor crítica: estudiaría las religiones, establecería de forma racional sus posibles concepciones, e intentaría verificarlas. Así mismo, fijaría el núcleo de la religión, diferenciándolo de sus expresiones simbólicas —léase dogmáticas, rituales, e institucionales— y todo lo que pueda considerarse como una sobrecreencia añadida a este núcleo. Esto permitiría que la Ciencia de las Religiones fuese admitida por toda la comunidad científica, independientemente de que se fuese creyente o ateo, ya que sus proposiciones serían neutras, como lo son las proposiciones de la física. Se alcanzaría así un grado de universalidad que no poseen, en modo alguno, la teología ni la filosofía del Absoluto. Y por último, para James:

⁷¹ La importancia del Idealismo en la crítica de James es fundamental. Esto se ha podido ver cuando establecía su filosofía pragmatista como negación del Idealismo (Ver *supra* p. 117 y ss.).

⁷² James cita aquí a Caird, Idealista Inglés.

⁷³ Las variedades de la experiencia religiosa, p. 340.

"...la ciencia de las religiones dependería, en su materia original, de hechos de experiencia personal, pero habría de ajustarse a través del proceso de las reconstrucciones críticas. Nunca podría huir de la vida concreta, o trabajar en un vacío conceptual. Habría de confesar, como hace toda la ciencia, que las sutilezas de la naturaleza escapan y que las fórmulas son sólo aproximaciones."⁷⁴

Aunque con todo ello, James pretenda dar un fundamento epistemológico a la Ciencia de las Religiones y parezca, de momento, que la asimile a las ciencias naturales, no es así. Hay una diferencia entre las ciencias de la naturaleza y las de la religión. Las ciencias naturales para el establecimiento de sus leyes comienzan por desantropomorfizar el mundo, esto es, elimina los caracteres subjetivos e individuales que pregnan nuestros conceptos, dejándolos en su forma más abstracta posible; por el contrario, el Dios que entra en relación personal con los hombres, no cabría en esta concepción impersonal del mundo, que sólo admitiría un Dios creador de las leyes universales e impersonales. Esta visión de la ciencia de las religiones, con los mismos fundamentos epistemológicos que las ciencias naturales, no es la de James, porque aunque la ciencia trabaja con elementos objetivos, universales y simbólicos pero vacíos de realidad, la religión supone elementos subjetivos de tipo personal, que resultan mucho más *reales* que los conceptos científicos.

"A pesar del atractivo de la impersonalidad de la actitud científica para un cierto temperamento, creo que es bastante superficial y puedo exponer mi argumento en pocas palabras. Afirma que mientras tratemos con lo cósmico y general tratamos sólo con los símbolos de la realidad, pero en la medida en que tratemos con los fenómenos privados y personales como tales, trataremos con realidades en el sentido más completo del término."⁷⁵

Una última cuestión queda por tratar respecto a la Ciencia de las Religiones: es la de si esta ciencia que se sitúa como intermedia entre las distintas religiones, puede llegar a ocupar el lugar de la religión y establecerse como una religión universalmente válida. Para James, la respuesta a esta pregunta es negativa. La religión en tanto que algo vivido no puede ser sustituido por la Ciencia de las Religiones que es producto, en última instancia, del pensamiento y la filosofía. Además, según añade James, la Ciencia de las Religiones puede aparecer como disolvente del fenómeno religioso ya que se plantea la pregunta sobre la verdad de estas creencias; y también porque, la Ciencia de las Religiones al encontrarse y tratar a menudo con expresiones y creencias religiosas falsas, tiende a tratar toda religión como falsa. A todo lo cual se une la tendencia al «materialismo» de toda ciencia, por lo que James concluye:

"La consecuencia es que unas conclusiones de la ciencia de las religiones tanto pueden tender a ser adversas como favorables a la afirmación de que la esencia de la religión es verdadera."⁷⁶

9. DE LO METODOLÓGICO A LO TEÓRICO.

Después de ver como concibe James la religión y la Ciencia de las Religiones, es necesario considerar la perspectiva desde la que James ha tratado el tema. Esta perspectiva que aparece planteán-

⁷⁴ *Ibidem*, p. 341.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 372.

⁷⁶ *Ibidem*, pp. 366-367.

dose *prima facie* como una orientación metodológica, se descubre en segunda instancia como un punto de vista teórico. Esto es, lo que parece ser un acercamiento a la religión debido al contexto: unas conferencias sobre la religión, y a la profesión del orador: psicólogo, descubriremos bien pronto que lo que motiva tanto los principios como, evidentemente, los resultados de James, son los aspectos que hemos visto de su filosofía, y que podríamos resumir en la frase: el pragmatismo es un humanismo. Veamos como se produce este paso de lo metodológico a lo teórico.

James pretende presentar en sus conferencias de Edimburgo un estudio de la experiencia religiosa como experiencia psicológica. Para ello distingue, desde el principio y de forma metodológica, dos aspectos de la religión: el aspecto institucional y el aspecto subjetivo. Evidentemente, James se centrará en los aspectos subjetivos, y más concretamente sentimentales, de la experiencia religiosa.

Una segunda distinción, en principio también metodológica va a ser fundamental en el estudio de James: la distinción entre la naturaleza y el valor de las tendencias religiosas, criterio que, como hemos visto, es de carácter pragmático. Lo importante de las cosas, para James, no es tanto su origen, o naturaleza, lo importante, y lo que realmente las dota de significado, es su valor. Recuérdese lo visto anteriormente sobre el valor como criterio de verdad. Así pues, la verdad o falsedad de la religión —o religiones—, no viene dada ni cuestionada por su *origen*. Una religión, en general, es verdadera siempre que sea válida.

Estas dos distinciones le dan a James campo suficiente para poder exponer con libertad sus concepciones, apoyando éstas en diferentes testimonios de experiencias religiosas. James recoge en su estudio de la religión los testimonios de personas de experiencias religiosas extremas. Es escogiendo estos testimonios de entre aquellos de religiosidad más atemperada, como encontraremos mejor, —en un estado más puro— lo que consiste la religión. Debido a la primera distinción que aparecía como metodológica, se queda con los aspectos sentimentales de la religión, pero casi inmediatamente y siguiendo a Sabatier dirá que son exclusivamente los aspectos subjetivos los que constituyen el núcleo esencial de toda religión:

"Al comenzo tropezaremos con una profunda división del terreno religioso. Por un lado, se sitúa la religión institucional, por otro la personal. Como dice Sabatier, una vertiente de la religión atiende a la divinidad, la otra no pierde de vista al hombre. Culto y sacrificio, procedimientos para contribuir a las disposiciones de la fe, teología, ritual y organización eclesial, son los elementos de la religión en la vertiente institucional. Si nos tuviésemos que limitar necesariamente, tendríamos que definir la religión, por el contrario, constituyen las disposiciones internas del hombre el centro del interés, su conciencia, sus merecimientos, su impotencia, su incompletud. Y pese a que el favor de Dios ya esté perdido o ganado, sigue siendo un hito esencial de la historia, y la teología desempeña en él un papel vital: los actos a los que este género de religión incita no son rituales sino personales. El individuo negocia solo, y la organización eclesial, con sus sacerdotes y sacramentos y otros intermediarios, se encuentra en posición totalmente secundaria. La relación va directamente de corazón a corazón, de alma a alma, entre el hombre y su creador."⁷⁷

Además al haber separado la cuestión del origen del problema de la validez de la religión, puede considerar que la religión, aunque tenga un origen exclusivamente humano, no por ello deja de ser válida. Y así mismo, podrá presentar las vivencias de los místicos y reformadores religiosos como vivencias patológicas, sin que vaya ello en detrimento de su validez religiosa; y podrá estudiar la emoción religiosa como pura emoción psicológica, las visiones y éxtasis religiosos, como visiones y delirios de tipo patológico. Podrá hacer un estudio psicológico de los diversos aspectos de lo religioso.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 32-33.

Pero no nos engañemos, lo que parece que es una finalidad: el poder estudiar psicológicamente los diversos factores subjetivos de la religión, al poco vemos que es un principio de índole teórica: la religión es un fenómeno subjetivo donde los elementos religiosos son simple y exclusivamente humanos:

"La melancolía religiosa, sean cuales sean las peculiaridades que tenga qua religiosa, es en cualquier caso, melancolía. La felicidad religiosa es felicidad. El éxtasis religioso es éxtasis. Y desde el momento en que renunciamos a la noción absurda de que una cosa se desvirtúa cuando es clasificada con otras, o muestra su origen; desde el momento en que aceptamos estimular los resultados experimentales y la calidad interior, al juzgar los valores, es evidente que podemos deslindar mejor el significado diferenciador de la melancolía y la felicidad religiosas, o de los éxtasis religiosos comparándolos tan conscientemente como podamos con otros tipos de melancolía, felicidad y éxtasis, que cuando renunciamos a considerar su lugar en alguna serie más general y tratarlos como si estuviesen completamente fuera del orden de la naturaleza."⁷⁸

Y la raíz última ya la hemos visto al tratar el objeto y la naturaleza de lo religioso: lo religioso y la «divinidad» no son otra cosa que lo subliminal. Con la pretensión de hacer un estudio psicológico de la religión, James realiza un estudio que ilustra su concepción «humanista» de lo religioso. La religión no sería más que humana, sólo humana.

10. COMPARACIÓN DEL PRAGMATISMO DE E. LE ROY Y W. JAMES.

Aunque E. Le Roy y W. James escriben desde dos perspectivas diferentes: Le Roy desde el punto de vista del dogma católico y James desde una sensibilidad religiosa protestante, van a coincidir en cierto aspectos fundamentales que aparecen resumidos en la tabla de la página siguiente.

Ambos parten del intento de superación de la ruptura entre el mundo científico y el mundo religioso. Pretenden hacer lo religioso en general, en el caso de James, y el dogma, en el caso de Le Roy, comprensibles a una mentalidad científico positivista que excluía todo lo sobrenatural y trascendente. A la vez pretenden salvar en el ámbito de la filosofía, la polarización de conocimiento-acción en el caso de Le Roy, y de racionalismo-empirismo en el caso de James.

Los dos pensadores niegan que exista la Verdad, absolutamente determinada e inmutable. Para Le Roy esta Verdad no existe como algo estático, sino que es algo cambiante, que se va desarrollando, y que por lo tanto, nunca puede quedar fijada en una filosofía. James, más radical aún, niega la Verdad, y entiende que sólo se puede hablar de verdades diferentes y diversas entre sí. Las verdades son únicamente guías del hombre entre las cosas.

Tampoco para ninguno de ellos va a existir algo llamado realidad absoluta, o hecho bruto. Para Le Roy, todo hecho viene dado y explicado por una teoría, de este modo todo hecho dice relación al sujeto de conocimiento. Con mayor radicalidad aún James dirá que la realidad es humana y sólo humana, ya que todo lo que conocemos es conocido humanamente. Se da en ambos una subjetivación del conocimiento que hasta cierto punto llega a tener rasgos solipsistas.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 28.

E. LE ROY	W. JAMES
Superación de la crisis Ciencia-Religión.	Superación de la crisis Ciencia-Religión.
Superación de la polaridad conocimiento-acción.	Superación de la polaridad racionalismo-empirismo.
No hay Verdad: Carácter dinámico de la verdad.	No hay Verdad: Existen verdades contingentes.
No hay realidad independiente del conocimiento.	No hay realidad independiente del conocimiento.
Diferencia en el dogma: Accesorio: Formulación dogmática. Fundamental: Contenido pragmático.	Diferencia en la religión: Accesorio: Concreciones institucionales (dogmas). Fundamental: Sentimiento religioso.
Naturalización de lo sobrenatural: Lo sobrenatural es conocido en el interior del hombre.	Naturalización de lo sobrenatural: El fenómeno religioso es un sentimiento humano.
Revalorización de la acción y sentimiento frente al conocimiento racional.	Revalorización de la acción y sentimiento frente al conocimiento racional.

Tabla IV: Comparación del E. Le Roy y W. James.

Con respecto al dogma y a la religión, sus posiciones son paralelas. Le Roy, que estudia el dogma, distingue en éste una parte accesoria que sería su formulación teórico intelectual, manteniendo como núcleo fundamental y revelado, su sentido pragmático. James por su parte, distingue en la religión lo que serían sus concreciones institucionales, entre las que se encontraría las formulaciones dogmáticas, y su sentido profundo: el sentimiento religioso. Es decir, los dos niegan que la religión tenga un nivel intelectual.

En ambos lo sobrenatural se ve naturalizado. En Le Roy, mediante el principio de immanencia, lo sobrenatural es conocido en el interior del hombre. Y James naturaliza lo sobrenatural de la religión convirtiendo el fenómeno religioso en un sentimiento humano: *un sentimiento solemne y global ante la existencia en su conjunto*.

Por último, y esto es algo que se ha dejado notar en los capítulos correspondientes, los dos pensadores revalorizan la acción y el sentimiento, frente al conocimiento intelectual-racional, del que desconfían profundamente.

Una vez expuestos sin solución de continuidad el pragmatismo de E. Le Roy y James, y vistas sus coincidencias más notables, vamos a analizar la crítica que dirige Amor Ruibal a estas teorías. Como se puede suponer, y ya lo hemos indicado, estos dos autores no son los *únicos* que pueden ser llamados pragmatistas. Amor Ruibal criticará a ambos englobándoles bajo el término común de pragmatismo.

CAPÍTULO IV

CRÍTICA DE AMOR RUIBAL AL MODERNISMO ENTENDIDO COMO PRAGMATISMO

Para Amor Ruibal el modernismo teológico tiene una base filosófica que no es otra que el pragmatismo. El término mismo de modernista, para nuestro teólogo, está mal utilizado:

"Tal es la teoría pragmatista, (teoría de la acción), base y centro filosófico del llamado Modernismo, nombre impropio e inexacto con el cual no se significa otra cosa que las diversas adaptaciones teológicas e histórico-teológicas del sistema pragmatista."¹

Esto es, el Modernismo no es otra cosa para Amor Ruibal, que una adaptación del sistema pragmático a la teología, con lo que la comprensión de los dogmas y de las cuestiones religiosas se realiza de acuerdo con sus métodos y sus principios. El modernismo, así, no aparece más que como una modalidad del pragmatismo².

En algún otro momento llega a diferenciar, el pragmatismo y el dogmatismo moral, siendo este último una especie de pragmatismo no tan radical. Ello acontece sobre todo en el ámbito ontológico en el que el pragmatismo radical afirma la identidad absoluta de todas las cosas, mientras que el dogmatismo moral o pragmatismo moderado, afirma el encadenamiento substancial de las cosas entre sí³. Aunque en última instancia —como se verá— el pragmatismo moderado va a terminar, lógicamente, en las mismas conclusiones que el pragmatismo rígido.

¹ P.F.F.D., II, p. 63. Y un poco más adelante, vuelve a indicar: "De ahí que la concepción religiosa y teológica de los pragmatistas, que es la concepción del *Modernismo*, el cual, según ya hemos dicho, no tiene otra base filosófica que la que acabamos de examinar, en cuya impugnación va incluida, por consiguiente, la del *Modernismo* en su aspecto filosófico" (Cfr. P.F.F.D., II, 102).

² Cfr. P.F.F.D., II, p. 103.

³ "En este punto destácase la bifurcación doctrinal entre el pragmatismo puro y lo que podríamos llamar pragmatismo moderado que sirve de base al *dogmatismo moral*" (P.F.F.D., II, p. 104).

Nosotros, siguiendo esta división entre el pragmatismo radical y el pragmatismo moderado o dogmatismo moral, vamos a estudiar separadamente, por una parte el pragmatismo de tipo filosófico que vendría a ser el pragmatismo radical y que estaría representado fundamentalmente por W. James; y por otra, el pragmatismo de tipo teológico o dogmatismo moral que vendría a ser el de E. Le Roy. Entre ambos existen indudablemente conexiones, y algún que otro matiz diferencial que iremos descubriendo.

1. ORIGEN Y NATURALEZA DEL PRAGMATISMO.

En su exposición del tomo II de los *P.F.F.D.*, Amor Ruibal sitúa el pragmatismo entre el transcendentalismo y el empirismo. El pragmatismo tendría su origen histórico en el empirismo, aunque terminará en conclusiones similares al transcendentalismo. Así, de forma paradójica, el pragmatismo que aparece entre el empirismo y el transcendentalismo como negación de ambos, comienza en uno para caer en otro. El pragmatismo es...

"Una teoría que, teniendo sus antecedentes en el positivismo, pretende no ser positivista; y adaptándose a los procedimientos del Idealismo monista, es una protesta contra la soberanía de la Idea."⁴

Acordémonos de como W. James presentaba el pragmatismo como un método que por una parte evitaba el racionalismo o intelectualismo, pero que así mismo carecía de la radicalidad del empirismo al establecerse como método y no como teoría. El pragmatismo que pretende en James pasar entre Scila y Caribdis, sale de Scila para caer en Caribdis.

Para Amor Ruibal, el pragmatismo aparece como la culminación del desarrollo histórico de la filosofía positivista. En la evolución de la filosofía positivista hay tres etapas en las que el pragmatismo ocupa el último lugar. Estas etapas según nuestro filósofo compostelano, serían las siguientes:

Una primera etapa vendría representada por el positivismo de Comte. Correspondería al momento sintético del positivismo: la ciencia no es más que una agrupación de hechos y el conocer humano no es más que la agrupación de las diferentes ciencias, de forma eso sí, escalonada.

El segundo momento del positivismo sería el positivismo de Spencer. En este momento aparece ya un concepto que sirve de conexión a los diversos hechos. No solamente los yuxtapone, como ocurría con el período anterior, sino que los unifica de manera interna. Debajo de estos hechos, Spencer encuentra un substrato que los unifica: es la evolución. El positivismo sintético aparece superado por un empirismo analítico en el que, aunque el conocimiento de las cosas sigue procediendo de la experiencia, éstas alcanzan su comprensión en el marco evolutivo.

El siguiente nivel será el pragmatismo, que aparece como superación del positivismo evolucionista y culminación del positivismo en general. En efecto, si el positivismo evolucionista aplica la evolución a los fenómenos, sin preocuparse sobre la realidad nouménica de estos fenómenos, el pragmatismo introduce la evolución dentro de la realidad nouménica, y se apodera del nómeno transformándolo en dinamismo. El dinamismo, entonces, se convierte en la fuente de las cosas, así como del sujeto que las

⁴ *P.F.F.D.*, II, p. 63.

conoce. Este dinamismo, o tomado en otro sentido, la acción, es el origen, base y sustento de las cosas —ontología— y de su conocimiento —gnoseología—.

"Así la antítesis entre la realidad y la actividad del espíritu que aparece en la primera fase del positivismo, desaparece en la segunda y viene en la tercera, o fase pragmatista, a convertirse en síntesis, donde realidad y actividad psíquica se encuentran y se confunden en una realidad común y en una común actividad, diferenciadas sucesivamente como fenómenos de representación y objeto de representado (sic)."⁵

2. CRÍTICA AL PRAGMATISMO.

Amor Ruibal va a realizar la crítica al pragmatismo estructurándola en tres momentos: ontológico, lógico y psicológico. Como es bien sabido, nuestro autor divide el proceso de conocimiento en tres momentos, con tres funciones respectivas: El primer momento, o momento prelógico, al que correspondería la función de adquisición, y en el que se trataría de los elementos fundamentales del conocer; el segundo momento, o momento lógico, al que correspondería la función de elaboración, y en la que se constituirían las ideas a partir de esos elementos; y por último, el momento psicológico, con la función de deducción, en el que se estructurarían de manera sistemática las ideas (juicio). Esta estructuración, va adquiriendo en la obra de Amor Ruibal distintos nombres e incluso van oscilando los elementos tratados en cada momento⁶.

La refutación del pragmatismo, siguiendo esta estructura triádica, la divide en: aspecto ontológico, en el que criticará la concepción del ser del pragmatismo; aspecto lógico, en el que tratará de la

⁵ P.F.F.D., II, p. 77. Lo más seguro es que James no estuviese de acuerdo con ésta y las restantes críticas que le hace Amor Ruibal. En un artículo suyo titulado «El pragmatismo explica la verdad, y sus malas interpretaciones», recogido en su libro *El significado de la verdad*, irá repasando y refutando las críticas de sus adversarios, que entiende como interpretaciones tendenciosas y falaces de sus propuestas. Así dice: "Primera mala interpretación: Que el pragmatismo es sólo una reedición del positivismo" (*El significado de la verdad*, 203). James declara que frente al positivismo, y también el agnosticismo y escepticismo, que son doctrinas sobre la verdad real o absoluta, el pragmatismo se plantea como una «metateoría» de la verdad: "Esta cuestión de lo que sería la verdad, de existir como tal, pertenece claramente a un cuerpo de estudio puramente especulativo. No es una teoría acerca de una suerte de realidad o respecto al género de conocimiento posible actualmente; abstrae de términos particulares completamente y define la naturaleza de una relación posible entre dos de ellos" (*ibidem*, p. 204).

⁶ Esto puede verse en el siguiente cuadro, conocido ya por todos los «ruibalistas» y que tomo de C. Balliñas *El pensamiento de Amor Ruibal*, p. 170:

FACULTADES	FUNCIONES	MOMENTOS		
		VIII, 8	VIII, 20	IX, 17
Sensible	Adquisición	Empírico o lógico	Lógico	Prelógico
Intelección	Elaboración	Psicológico	Psicológico	Lógico
Volición	Deducción	Ontológico	Ontológico	Psicológico

Tabla V: Correspondencia de las facultades, funciones y momentos en Amor Ruibal.

Tratan de la estructuración del conocimiento en estos tres momentos, fundamentalmente, C. Balliñas, en *ibidem*, p. 165-194; A. Torres Queruga, *Constitución y evolución del dogma*, p. 170-193, y J. L. Barreiro Barreiro, *op. cit.*, p. 45-192.

concepción pragmática del vínculo del sujeto con lo real, para que pueda darse el conocer; y aspecto psicológico, en el que dará cuenta y refutará la concepción de la verdad del pragmatismo, en cuanto plantea una relación inválida entre el ser y el conocer⁷. Como se apreciará en lo que sigue, estos tres criterios o momentos, en los que estructura Amor Ruibal su crítica, están entre sí fuertemente vinculados, por lo que no es extraño ver tratada una misma cuestión en uno y otro momento. Sobre todo en lo que respecta al criterio lógico y psicológico, que son dos maneras distintas de considerar el enlace entre el sujeto y la cosa.

a. Aspecto o criterio ontológico.

Para Amor Ruibal va a ser éste uno de los puntos fundamentales de la crítica al pragmatismo. Como acabamos de ver, el pragmatismo en su proceso de superación del positivismo establece como nómeno el dinamismo; esto es, el devenir:

"La base general del pragmatismo encuéntrase [...] en el devenir en el continuo movimiento e inestabilidad de lo existente, que sólo mediante el espejismo de la representación subjetiva aparece algo consistente y estable."⁸

Así para el teólogo compostelano, al establecerse el devenir como núcleo fundamental de la teoría pragmática, todo concepto se deriva de él: el devenir es la base, por una parte de lo real, que es un flujo continuo y amorfo, y por otra parte, es también el fundamento del sujeto, expresándose en su obrar: todo en el hombre puede ser explicado como acción.

Para Amor Ruibal el pragmatismo, al considerar el devenir base de las cosas y fundamento del conocimiento, elimina las contradicciones en las que se desenvolvían el evolucionismo empirista y el evolucionismo trascendental. Ambos afirman un principio de evolución, pero junto a él afirman la existencia de algo que no es evolución: en el evolucionismo de corte empirista será la materia o la energía, y en el trascendentalista, la idea. En ambos se da una contradicción entre el ser y el devenir. La primera contradicción surge para Amor Ruibal en que estas teorías al plantear la *evolución* como origen del Universo, no podrán afirmar nada de donde surja el Universo, no podrá haber nada como origen del Universo, ya que este algo, siendo realidad material o ideal, según la teoría de la evolución podría a su vez ser *término* de una evolución anterior. En definitiva, la teoría de la evolución introducida de esta manera, pretendiendo ser explicativa de las cosas, elimina toda posibilidad de explicación. Por ello la conclusión propia de este razonamiento evolucionista, es que nada pueda ser considerado como origen del universo, salvo la evolución misma. Nos encontraríamos así ante una *evolución* autosuficiente. El ser del universo sería así *devenir* puro sin origen ni fin⁹. Como se puede observar esta crítica al evolucionismo pragmatista está en continuidad con lo que veíamos en la sección primera capítulo I, sobre su crítica al transformismo.

⁷ Amor Ruibal comienza la crítica del pragmatismo por el tercer momento (según los momentos establecidos en VIII, 20): momento lógico, para después pasar al lógico y psicológico. Con esto se aprecia la interrelación y «circularidad» de los tres momentos.

⁸ P.F.F.D., II, p. 64.

⁹ Este tema ya lo hemos tratado anteriormente con la toma posición de Amor Ruibal frente al evolucionismo (Sección I, cap. I, pág. 42).

La otra contradicción que señala Amor Ruibal de las teorías evolucionistas, supuestos el ser y el devenir, es la relación entrambos. Para Amor Ruibal esta relación sólo puede ser de dos maneras o de yuxtaposición: esto es, si el devenir y la evolución es algo externo al ser y yuxtapuesto; o de intosuscepción: si el devenir es algo esencial al ser, que le constituye internamente.

La primera posibilidad, negaría el carácter heurístico de la evolución sobre el origen de las cosas ya que se necesitaría una Causa primera del ser de las cosas y de la evolución. Ésta sería la posibilidad que admitiría Amor Ruibal.

La otra posibilidad nos llevaría directamente al pragmatismo puesto que, al introducir la evolución ya en la realidad, ya en la idea, éstas no podrían ser nunca formas limitativas de la evolución. La idea, o la realidad serían, así, sumamente inestables, no tendrían una forma fija, ya que esto limitaría su dinamismo interno. Con lo cual, el dinamismo interno de la idea llegaría a disolver la idea en dinamismo; así como, el dinamismo de la realidad que postulaba Spencer disuelve, a su vez, la realidad en dinamismo. Por ello, la conclusión *lógica* de todo dinamismo evolucionista que pretenda ser coherente consigo mismo, será el pragmatismo: *exacerbación del devenir*.

"En consecuencia, o la evolución se convierte en un accidente respecto del ser del universo, y en ese caso no es jamás una explicación filosófica de la existencia del mismo, o es principio supremo del universo, y en esta hipótesis hay que tomar aquella evolución despojada de todo ser, de toda forma y aún de toda inteligibilidad, que siempre suponía una forma real. De este modo la evolución queda reducida a la nada, y pura nada sería la resultante de aquélla; que es lo que de hecho proclama el pragmatismo."¹⁰

Por todo ello, Amor Ruibal vincula el pragmatismo con la teoría de Heráclito del puro devenir. Al igual que éste, para Amor Ruibal, el pragmatismo, al eliminar la *substancia*, convierte todo en movilidad y acción. Así llega a explicar todo por el *feri*; y siguiendo con el paralelismo, hace notar que si Heráclito explicó el ser por el devenir, y finalmente a éste por el pensamiento, el pragmatismo, según nuestro filósofo compostelano, explica también, el ser por el devenir, pero éste en vez de encontrar su razón explicativa en el pensamiento, lo hace en lo preconsciente. Lo preconsciente se formula como el origen transcendente de sujeto y objeto.

Por otra parte, es este mismo heraclitismo, el que hace al pragmatismo encontrarse de nuevo con el idealismo. Ello se debe, a que las filosofías de Heráclito y Hegel están profundamente enlazadas en la utilización del devenir. Por lo que, y aquí se deja sentir la ironía de Amor Ruibal, aunque el pragmatismo se quiera presentar como una filosofía actual que ha superado cualquier género de abstracción intelectualista como el racionalismo y el idealismo, se encuentre en realidad imbricada en cuanto al método, con la más idealista, con el hegelianismo¹¹.

¹⁰ P.F.F.D., II, p. 66. Como hemos visto la concepción de la evolución que Amor Ruibal mantiene como válida es la que yuxtapone la evolución al ser. Esto le permitiría seguir manteniendo su sistema realista, y a su vez seguiría la realidad necesitando un principio creador: Dios. Con lo que podría mantenerse el dogma de la creación de la nada así como la teoría científica de la evolución, referida a las especies, ya que la evolución es algo añadido a las cosas:

"... la evolución no explica ni resuelve nada como razón única del universo, sino que hay que admitir una Causa que sea fuente al mismo tiempo del ser de las cosas y de la evolución misma en cuanto capaz de existir en ellas" (*Ibidem*, II, p. 65).

Con lo que, según parece, Amor Ruibal no está dispuesto a transigir, es en constituir la evolución en principio ontogenético de las cosas.

¹¹ Para Amor Ruibal el pragmatismo, que se plantea como intento de superación tanto del sensualismo como del idealismo, comprende a ambos: "...la ontología pragmatista, que, de una parte, puede sumarse al sensualismo jónico y de otra, puede colocarse en el transcendentalismo, según se atienda al movimiento en sí como razón de todo ser o se atienda a la idea que hace concebible ese movimiento y le da el ser" (P.F.F.D., II, p. 79. Cfr. P.F.F.D., pp. 68 y 79).

Si esto es con respecto al ser de las cosas, la doctrina del evolucionismo afecta así mismo lo que podemos conocer de las cosas¹². Para Amor Ruibal, el pragmatismo considera que nuestro conocer se halla en evolución. Tanto lo que percibimos, como las ideas de lo que percibimos no son más que cristalizaciones momentáneas del conocimiento. No nos pueden dar una idea verdadera de la realidad, ya que al estar ésta en continuo y completo dinamismo, las ideas y nuestras percepciones de ella nunca la representan adecuadamente. La realidad siempre las sobrepasa por doquier. Las ideas, por lo tanto, en la teoría pragmatista, no nos dicen como *son* las cosas, más que nada, porque las cosas no *son*, sino que *van siendo*. Por ello existe un desfase constante entre la realidad y nuestras ideas sobre ellas.

"...lo real fuera de nosotros es el flujo continuo y amorfo, es la simple duración sin sujeto que dure, y el movimiento incesante y eterno sin objeto móvil. El sujeto de la duración, como el objeto movable, son formas representativas del yo humano donde se cristaliza y solidifica, por decirlo así, a los fines de la acción individual, el fluir caótico que las ideas mismas y los sentidos objetivan."¹³

El hombre necesita fijar el fluir de la realidad en «objetos» que permitan hacerla comprensible al hombre; pero con la limitación de que el hombre nunca sabrá cómo es la realidad porque sus conceptos son estáticos y ésta es dinámica. Con ello, el pragmatismo aísla la realidad de la idea. Caemos, pues, para Amor Ruibal, en un agnosticismo.

La crítica de Amor Ruibal a la concepción ontológica del pragmatismo ya puede ser planteada. Esta crítica tiene dos vertientes, una de ellas es la basada en cómo podemos conocer la realidad y decir que ésta es devenir, habida cuenta de la distinción pragmática de realidad e ideas; y la segunda está basada en la misma concepción del movimiento que tiene el pragmatismo, concepción errónea como veremos.

La primera crítica que dirige nuestro autor a los pragmatistas, es que ellos mismos, con su teoría imposibilitan su propia teoría. En efecto, si decimos que los conceptos y las ideas nunca pueden representar a la realidad porque aquéllos son estáticos y ésta es dinámica, afirmamos que no podemos saber cómo es la realidad. Y si afirmamos esto ¿cómo podemos decir que la realidad es así o de tal forma? Quedamos imposibilitados también para decir que la realidad es dinámica. La solución a tal paradoja¹⁴, y la liquidación de la teoría pragmatista es todo uno. El problema reside para Amor Ruibal en que el pragmatismo no distingue entre el concepto y el «símbolo del concepto». Así como, en el lenguaje podemos distinguir claramente la palabra en su expresión gráfica o sonora, de lo que significa, así Amor Ruibal distingue el concepto del «símbolo del concepto»¹⁵. Retomando ejemplos que utiliza el mismo Amor Ruibal, distinguimos la palabra «río» del concepto *río*. Así, si no los distinguésemos, la palabra «río» fluiría por el texto hacia la parte baja de la página. Pero esto no es así y el río sabemos que fluye siempre hacia la parte baja. Así, si hablamos de la palabra «máquina», no vemos las letras de «máquina» moverse como un mecanismo. Lo mismo ocurre con el concepto y el símbolo del concepto:

¹² Aunque aquí tengamos que adoptar las perspectivas del segundo y tercer criterio que luego veremos (el lógico y el psicológico), nos hemos visto obligados a dar un adelanto de lo que vamos a decir, ya que una de las críticas a la concepción ontológica del pragmatismo va a ser precisamente su imposibilidad manifiesta de ofrecer una ontología como conocimiento del ser..

¹³ P.F.F.D., II, p. 64.

¹⁴ Caerían los pragmatistas en una especie de paradoja del mentiroso: "nuestra concepción de lo que es la realidad afirma que no podemos conocer la realidad". En realidad la teoría ontológica pragmática pertenece a las teorías autopertinentes, con lo que encerraría paradoja.

¹⁵ Para Amor Ruibal, el símbolo del concepto sería, en el orden externo, la palabra, y en el interno, los elementos de la definición. Es por ello pertinente y correcto ejemplificar sobre las palabras. Por otra parte el único concepto en que el símbolo y el contenido del concepto se unifican es en la palabra-concepto: «palabra».

una cosa es la representación conceptual del objeto o hecho que conceptualizamos y otra distinta, pero complementaria, es la referencia de ese concepto al objeto o hecho real. Así mismo cuando hablamos del *fluir* de un río, o el *movimiento* de una máquina, o el *tiempo*, usamos elementos estáticos, pero con ellos denotamos el movimiento. Como...

"Consecuencia del error citado es que, según el pragmatismo, al considerar y estudiar los diversos aspectos Ideales que ofrecen los objetos de la naturaleza, no hacemos otra cosa que descomponerlos en elementos muertos, los cuales no representan ni pueden representar el todo ontológico de la realidad. De donde infieren por el mismo motivo que al intentar recomponer la realidad con aquellos elementos dislocados, no hacemos otra cosa que crear entidades de artificio y sin valor de orden real."¹⁶

Lo que conocemos cuando tenemos una idea o un concepto de algo, no son los símbolos de esos conceptos, sino la misma realidad que se nos impone¹⁷. Por ello, el pragmatismo para Amor Ruibal sigue un proceso similar al del absolutismo idealista, ya que ambos niegan el valor real de nuestro conocimiento basándose en el hecho de que nuestras ideas no reproducen lo real, y que lo construido mediante ellas no es más que su imagen falsa. Mientras que el idealismo absoluto de ello concluye, que lo real es suprarrazional; el pragmatismo concluye que lo real es antiintelectual¹⁸. De nuevo Caribdis.

Pasando al segundo argumento sobre el carácter mismo del movimiento, Amor Ruibal dirá que el pragmatismo, al aislar el movimiento de lo estático, reclusando al primero en lo real y al segundo en lo ideal, elimina a ambos. Movimiento y estabilidad para Amor Ruibal son conceptos complementarios. Cada uno dice relación al otro.

"Si no se concibe la estabilidad sin relación a una de las especies de movimiento, sea el de la duración o cambio, tampoco se concibe movimiento sin estabilidad alguna y, por consiguiente, sin cosas estables. Son dos ideas que se exigen mutuamente y se exigen en el mismo orden, debiendo hallarse en el mismo plano de correspondencia. Es decir, que la idea de movimiento reclama la idea de estabilidad y la realidad del movimiento exige la estabilidad real correspondiente."¹⁹

Además de estas críticas, Amor Ruibal acusará al pragmatismo de parmenídeo. Si acabamos de ver cómo el pragmatismo asume la tesis de Heráclito, de que todo es movimiento, emplea, sin embargo el mismo método que los eleáticos para demostrarlo²⁰. Si los eleáticos utilizaban las paradojas de Zenón

¹⁶ P.F.F.D., II, p. 81.

¹⁷ Aquí enlaza Amor Ruibal la crítica del pragmatismo con su propia concepción del conocimiento. Para Amor Ruibal el conocimiento es conocimiento de realidades que se nos imponen. Así para Amor Ruibal: "...si lo que conocemos mediante los símbolos mentales es la realidad misma con la cual estamos en contacto, los diversos conceptos que formamos por las propiedades de los objetos no son creación nuestra, sino modos reales de las cosas, y, por lo tanto, al afirmarlos de las cosas no las reconstruimos mediante símbolos subjetivos, sino que ellas aparecen reconstruidas con las propiedades que ostentan y que únicamente el análisis nos hizo separarlas para mejor conocerlas en sí y tal como constituyen el objeto real" (P.F.F.D., II, p. 81).

¹⁸ A quién Amor Ruibal se refiere como Idealismo absoluto es al filósofo neohegeliano Bradley. De hecho tanto en el pragmatismo como en el Idealismo el problema fundamental reside en que en ambos, el nexo entre el ser y el conocimiento se ha disuelto. Téngase en cuenta que en cierto sentido la filosofía pragmatista surge como reacción frente al Idealismo de Bradley y Caird.

¹⁹ P.F.F.D., II, pp. 79-80. Estas ideas son muy similares a las que aparecen en la obra crítica de J. Maritain hacia el bergsonismo, en su obra ya citada *La Philosophie bergsonienne*: "Quel es, pour la philosophie de saint Thomas et pour toute saine métaphysique, l'objet propre de la connaissance intellectuelle? C'est l'être... Au contraire, la Durée bergsonienne est l'étoffe même des choses... C'est le changement pur, c'est-à-dire le changement sans rien qui change, c'est-à-dire une activité sans substrat; une création sans chose créée et sans chose qui crée" (*Ibidem*, p. 65 citado por Parodi, *op. cit.*, p. 327).

²⁰ "Y es de notar que los pragmatistas, sentando la tesis de Heráclito, según la cual todo es movimiento, vienen, no obstante, a sostener su doctrina con los argumentos de la escuela de Parménides, según la cual no existe movimiento. Heráclito, en la escuela jónica, niega el ser y afirma el *devenir* como los pragmatistas; y Parménides con Zenón en la eleática, afirman el ser y niegan el *devenir*. Ya pesar de esta total antítesis los pragmatistas formulan hoy en favor del perpetuo *devenir*, los mismos argumentos que Zenón formulaba para Impugnarlo" (P.F.F.D., II, p. 82).

en contra del movimiento²¹ para demostrar que los sentidos nos engañan con respecto a la realidad, los pragmatistas utilizarán estas mismas paradojas para todo lo contrario: demostrar que nuestra razón nos lleva a contradicciones, y ha de ser rechazada como medio válido para conocer la realidad. Los eléatas y los pragmatistas utilizan, pues, los mismos métodos para establecer como contradictorios el conocimiento racional y el conocimiento sensitivo. Sólo que mientras los eléatas afirmarían el primero frente al segundo, los pragmatistas, invirtiendo la conclusión, afirman los sentidos para eliminar el conocimiento racional. Para nuestro ilustre canónigo, ambas soluciones son inválidas y no resuelven el problema que plantean estas paradojas. No por suprimir, bien el conocimiento sensible, bien el conocimiento racional, se elimina el problema²². Se cierra los ojos ante el planteamiento suscitado por las célebres paradojas, pero no se resuelve el problema. Por la misma razón, para Amor Ruibal, el anti-intelectualismo planteado por los pragmatistas para eliminar muchas de las dificultades del intelectualismo, es insuficiente:

"Admitir el anti-intelectualismo, dice a este propósito un crítico Inglés, como medio de salvar los problemas intelectuales es hacer como el jugador de ajedrez que, al ver que le han dado mate, vuelve el tablero al revés y luego exclama: yo soy quien ha ganado."²³

Por todo ello, el pragmatismo es para Amor Ruibal, en este aspecto ontológico, absolutamente insuficiente.

"Se collige sin dificultad de lo sumariamente indicado la total insubsistencia del pragmatismo en su aspecto ontológico, o en su teoría del ser, que es la teoría del fieri puro en las cosas con oscilaciones perpetuas entre la negación de la realidad y la negación del valor de la idea, a pesar de que sólo juntando elementos de la idea con elementos de lo real puede reproducir los sofismas que utiliza y crear una fórmula doctrinal que aspira a una legitimación ontológica dentro del sistema."²⁴

²¹ "Las paradojas de Zenón referidas al movimiento pueden dividirse en dos clases: las referidas al movimiento absoluto, y las referidas al movimiento en el espacio y el tiempo. No vamos a entrar aquí a discutir cada una de ellas. Lo que sí es necesario poner de manifiesto es que estas paradojas no tienen la intención de invalidar el movimiento sino que realmente se dirigen como crítica al tipo de conocimiento que para la escuela de Elea, este conocimiento era el racional (Cfr. *P.F.F.D.*, II, 82). También la teoría de Zenón de Elea aparece como una crítica a los razonamientos matemáticos de los pitagóricos que reducían el espacio a los puntos que le constituyen; concepción vigente, como veremos más adelante en los planteamientos de Russell: "Los argumentos de Zenón van directamente contra la teoría pitagórica que, según lo dicho, hacía consistir toda entidad en una suma de elementos numéricos, como el espacio resultaba de una suma de puntos, etc. Y por cuanto las agrupaciones de puntos en cuanto espaciales eran, a su vez, lo extenso eran fraccionables en otros hasta lo infinito, so pena de llegar a factores no extensos que, sin embargo, produjesen la extensión, de ahí que Zenón pudiese argüir que un tal compuesto exige en cada extensión y en cada movimiento finito en ella, un proceso y tránsito múltiple infinito, imposible de agotar sin multiplicar tiempo infinito para una insignificante extensión y espacio" (*P.F.F.D.*, III, p. 320).

²² Para Amor Ruibal las paradojas de Zenón se asientan en problemas de índole matemática que envuelve los conceptos de continuo, numerabilidad y mensurabilidad:

"Estos sofismas tienen su fundamento en suponer que la continuidad, sea en lo extenso, sea en el tiempo, consta de elementos *divididos*, cuando sólo son *divisibles*; por consiguiente, confúndense en ello la cantidad *continua* que sólo es *mensurable*, con la *discreta* que es numerable. Las infinitas partes *en potencia* del tiempo se toman como elementos *aislados en acto*, haciendo de ellos una suma donde los sumandos son de hecho *imaginarios*" (*P.F.F.D.*, II, p. 83).

La solución a estos problemas, para el filósofo compostelano, no podemos encontrarla en la antigua explicación aristotélico-escolástica, sino que hoy ha de ser planteada a un nivel más matemático: el número y el continuo. Cuando menos parece indicar que la solución a este problema es bastante ardua:

"Lo lógico en aquella hipótesis, sería reconocer simplemente nuestra incapacidad para resolver el problema, que habría que sumar a los innumerables que están por resolver, muchos de los cuales jamás resolverán los humanos alcances" (*ibidem*).

Esta afirmación pesimista hay que leerla desde los problemas planteados entre espacio y grandor: la teoría de B. Russell y las críticas a esta teoría por parte de Couturat y Poincaré. También hay que mencionar la crítica fundamental a la base matemática de la filosofía de Bergson, que realiza Berthelot en *Un romantisme utilitaire; le pragmatisme chez Bergson*. Alcan. París, 1913. Ver Parodi, *op. cit.*, pp. 329-331.

²³ *P.F.F.D.*, II, p. 84.

²⁴ *ibidem*.

b. Aspecto o criterio lógico.

Amor Ruibal en el aspecto lógico viene a establecer la necesidad, de un nexo entre el sujeto y el objeto de conocimiento, para que exista conocimiento de lo real. Desde esta nueva perspectiva vamos ahora a analizar el conocimiento de lo real en el pragmatismo. Si en el anterior punto se trataba de cómo era la realidad, ahora lo que se plantea es la posibilidad misma de conocimiento.

La crítica de Amor Ruibal se dirigirá contra tres aspectos de la teoría pragmatista: la negación de nuestro conocimiento conceptual; la vinculación entre el pensamiento y la acción; y la teoría de la intuición, que el pragmatismo postula como condición de posibilidad de nuestro conocimiento.

i. Crítica a la negación del conocimiento conceptual.

Amor Ruibal insiste en que el pragmatismo, al criticar y rechazar que el conocimiento conceptual —estático— no pueda dar cuenta de la realidad —dinámica—, se anula a sí mismo como teoría. Por ello, para nuestro filósofo compostelano es incoherente que el pragmatismo que había negado los conceptos, después haga uso de ellos cuando emplee los conceptos de intuición, devenir, absoluto, vida, etcétera. También es contradictorio que emplee conceptos y teorías, cuando pretenda refutar las teorías y los conceptos del intelectualismo, manifestándose como antiintelectualista. Así para Amor Ruibal los antiintelectualistas son intelectualistas cuando combaten a los intelectualistas²⁵.

ii. Crítica del conocimiento como acción.

Las siguientes críticas, Amor Ruibal, las dirige sobre todo a lo que hemos visto en W. James y F. C. Schiller del carácter creador de nuestro conocimiento, es decir del conocimiento como acción (pág. 124).

Según Amor Ruibal, el pragmatismo concibe, como hemos visto, el devenir del universo, que se continúa en el hombre, como el «fluir» también de su conocimiento, ya que considera el conocimiento como acción. Así de la acción del universo, se desprenden otras series de acciones: la del ser, obrar y conocer de la humanidad²⁶. Para el pragmatismo, consecuentemente, el conocimiento no es más que acción:

"... nada se conoce sino en cuanto se hace; y nada se hace sino bajo el objetivo de ser útil."²⁷

²⁵ Cfr. *P.F.F.D.*, II, p. 86-87.

²⁶ Cfr. *P.F.F.D.*, II, pp. 67 y 86-87.

²⁷ *P.F.F.D.*, II, p. 87. El conocimiento como acción, para James significa realmente, que las ideas que tenemos motivan un acción determinada: "Toda idea que un hombre tiene, actúa, produciendo algunas consecuencias en él, en forma de acciones corporales o de otras ideas. Mediante estas consecuencias son modificadas las relaciones del hombre con la realidades ambientes. El es llevado más cerca de algunas de éstas y más lejos de otras, y así obtiene la sensación de que la idea ha actuado satisfactoriamente unas veces y otras no. La idea le había puesto en contacto con algo que satisface su intento o no lo satisface" (*El significado de la verdad*, p. 260).

El conocimiento aparece, pues, como una acción. Una acción a la que añade un criterio de utilidad, con lo que el conocimiento se convierte en una acción instrumental²⁸.

Contra la identificación de conocimiento y acción Amor Ruibal desarrollará distintos argumentos. El primero de ellos es que no existe un nexo necesario entre conocimiento y acción. Para ello alude al resto de la naturaleza, en la que aunque exista acción no existe conocimiento, como en el caso de los animales y las plantas. Por otra parte, el hombre conoce la vinculación que existe entre los efectos y sus causas en la Naturaleza, no convirtiéndose su conocimiento en causa.

Además añade que la sensación no puede concebirse como una acción causal. El primer dato que parece negar la sensación como acción, es que necesita de un medio que es ajeno e independiente a los sentidos mismos. Así, por ejemplo, la vista necesita de la luz, el oído necesita de las vibraciones y un medio transmisor de estas vibraciones. Con lo que...

"... en el orden de las sensaciones, se requiere siempre algo que está fuera de nosotros y no depende de nosotros para que se realice el conocimiento."²⁹

Con ello, Amor Ruibal demuestra que el orden de conocimiento no puede ser considerado como *acción* creadora de lo conocido³⁰, sino que el orden de conocimiento depende de una realidad objetiva externa.

Siguiendo en el plano sensitivo, Amor Ruibal desarrollará un argumento *ad absurdum*: si el conocimiento fuese algo creado por nuestra acción cognoscitiva, crearíamos el medio y el objeto de nuestras sensaciones, y por lo tanto podríamos cambiar a nuestro gusto lo percibido por cada sentido. Podríamos hacer que todas nuestras sensaciones fuesen placenteras, mientras que en realidad no lo son. Comprobamos cada día como hay sensaciones agradables y desagradables.

A lo cual añade Amor Ruibal, que para teorizar cómo cada sentido se adapta al medio y objeto percibido, en la concepción *actuarial* de la sensación, el pragmatista ha de considerar previamente el objeto, el medio y el sentido de que se trata, y ha de hacerlo antes de toda acción, poniendo, por lo tanto, el conocimiento antes que la acción. Por lo que el teólogo compostelano concluirá que:

"... el pragmatismo, que pretende suprimir todo conocer anterior al obrar, suprime toda posibilidad de obrar y conocer."³¹

²⁸ El pragmatismo como teoría instrumentalista:

"Es una doctrina esencialmente *instrumentalista* que no se limita a hacer resaltar la cooperación de todo el dinamismo humano en la vida del espíritu, cual es menester admitirlo y el análisis psicológico lo pone de manifiesto, sino que pretende convertir el querer en instrumento supremo de acción y la acción en determinante práctico de lo real, de suerte que lo real sólo tiene significación y sentido para nosotros en cuanto es término de nuestra elaboración; y las ideas en tanto expresan algo verdadero, en cuanto son *instrumentos* de orientación según las exigencias de la vida. Las ideas, en cuanto labor abstracta, son una desviación de la realidad y, por lo mismo, no responden a la verdad de las cosas, lo cual, no siendo tampoco nada en sí, sino una adaptación de nuestro querer a las cosas mismas que objetivamos, no requiere la norma previa conceptual, sino que ésta, por el contrario, ha de evolucionar a *posteriori* según nuestro modo de acción" (P.F.F.D., II, p. 64).

²⁹ P.F.F.D., II, p. 87.

³⁰ Pero con ello Amor Ruibal no demuestra que el conocimiento no sea acción sino que no es acción creadora de lo objetivo. Podríamos así, seguir considerando el conocimiento como una acción.

³¹ P.F.F.D., II, pp. 87-88. Los sentidos serían a la vez productos del obrar y necesarios para el obrar, lo cual es paradójico: "La acción de los sentidos no puede existir sino supuesto que tengan un objeto, el cual no es otro más que el de las respectivas percepciones. Pero claro es que si la determinación de este objeto depende de nuestro obrar, de él depende consiguientemente el ser de aquella acción. Y hemos ahí reducidos al absurdo de obrar en el orden sensible sin objeto de acción y sin la cooperación de los sentidos" (P.F.F.D., II, p. 88).

En los mismo términos se pronuncia Amor Ruibal respecto a la utilidad. Si el criterio pragmático para la acción es la utilidad, este criterio necesita que exista un objeto de los sentidos antes de que éstos lo creen o no. Ya que para obrar según la utilidad se necesita antes juzgar esa utilidad, y para ello necesitamos la realidad.

Los mismos argumentos aplica el filósofo compostelano, en un paso ulterior, al conocimiento ideal. Las ideas no pueden ser consideradas sólo como objetivaciones de la acción de conocer, como términos de esta acción, ya que si el pragmatismo declara que las ideas son normas y principios de la acción posterior, han de tener un valor ideológico independiente y autónomo de la acción. La idea, ya como representación, ya como esquema para el obrar, posee un valor real determinante de la acción. Por ello, el pragmatismo estará obligado inclusive a admitir que la verdad recae sobre la idea antes que sobre la acción, ya que aunque concibamos el proceso de verificación como una acción que tiene por esquema una idea, esta idea es necesaria para determinar la acción, y por ello mismo, el proceso de verificación. Por último Amor Ruibal quiere resaltar la eficacia y el valor de las ideas sobre la acción, ya que aquellas son necesarias para la acción; además si éstas se guiasen por la finalidad y ésta, a su vez por la utilidad, inclusive así, se necesitará de las *ideas* para determinar la utilidad y la finalidad.

"El pragmatismo, pues, o reconoce valor y real eficacia a las ideas, o de otra suerte no puede sostener lógicamente su propia teoría de acción."³²

A estas dos razones Amor Ruibal añade contradicciones generales entre conocimiento y acción. El pragmatismo, si dice que el hombre no conoce sino en cuanto hace algo, niega el conocimiento, ya que mientras hace algo en tanto que todavía no hay un objeto cognoscitivo, no puede conocerlo. Una vez terminada la acción, como conocer es hacer, ya tampoco el hombre puede conocer³³.

El pragmatismo, por lo tanto, niega que exista una realidad exterior, objeto del conocimiento previa³⁴ e independiente al acto cognoscitivo. Es por ello una filosofía idealista. Pero inclusive Amor Ruibal le critica que el pragmatismo con su teoría del conocimiento-acción llega más allá, llega a negar que el hombre pueda haber hecho su apariencia, y por lo tanto que pueda conocer algo que sea tan sólo apariencia de realidad³⁵. El pragmatismo cae, en última instancia, en un agnosticismo, por la contradicción continua que establece entre teoría y hechos.

En el ámbito teológico, también dirá que es contradictorio pensamiento y acción. Esto parece que está especialmente dirigido contra el pragmatismo de E. Le Roy. La teoría del conocimiento-acción es inviable en Dios. Dios, porque es infinito, ha de conocerse a sí mismo; pero al conocerse a sí mismo se

³² P.F.F.D., II, p. 89.

³³ Se le podría reprochar a Amor Ruibal que tal argumentación no es válida, porque si el pragmatismo pretendía unificar conocimiento y acción, haciendo el conocimiento uno con la acción, es decir, un tipo de acción, la argumentación de Amor Ruibal opera disociando conocimiento y acción, y haciendo la primera, ora resultado de la segunda, ora simultáneo a la segunda. Por lo tanto, su crítica a este respecto no es válida.

³⁴ Cfr. P.F.F.D., II, pp. 89. Argumentación contradictoria sobre si hay algo previo al primer acto de intelección. James rechazará también esta crítica, que en términos generales se le viene haciendo al pragmatismo: "*Cuarta equivocación. Ningún pragmático puede ser realista en su epistemología*; lo cual supónese consecuencia de considerar que nuestras creencias, consisten, en general, en la satisfacción que producen" (James, *El significado de la verdad*, p. 210-211). James en esta obra se reafirma una y otra vez como realista: "Las ideas son superficies psicológicas opacas, a menos que alguna substancia reflejante les dé el lustre cognoscitivo. Por esto es por lo que, como pragmático, tan cuidadosamente he postulado la realidad *ab initio*, y por qué, a través de toda mi discusión, persisto como epistemólogo realista" (*ibidem*, p. 216-217).

³⁵ Cfr. P.F.F.D., II, p. 90. Este argumento también parece un tanto falaz. El pragmatismo niega que el hombre constituya el mundo como apariencia como hemos visto en la nota anterior.

hace a sí mismo, lo que le haría contingente, lo que sería contradictorio. En definitiva, con respecto a Dios la teoría del conocimiento-acción también es inviable.

Para Amor Ruibal, la utilidad muy al contrario de lo que plantea el pragmatismo, requiere un objeto exterior al sujeto que lo siente, porque el que siente una necesidad es que carece del objeto que necesita. A lo cual se añade el hecho de que para satisfacer dicha necesidad se requieren unos medios u otros, y estos no dependen del sujeto, sino del objeto. Por lo que existe todo un universo exterior al sujeto, que envuelve fines y medios, y no son creación subjetiva del individuo. Ello hace que sea necesario subordinar la actuación al conocimiento de tales fines y medios:

"La utilidad de la acción no se determina sino supuesto un medio externo en que se haya de desarrollar.[...] Esto supuesto, subordinar el criterio de las ideas al de la acción útil es renunciar a toda posibilidad de hallar lo útil, o convertir toda acción en utilidad, aunque corresponda a lo opuesto de lo que conviene."³⁶

Pero si se convierte toda acción en utilidad, la utilidad deja de ser criterio para la acción.

Aún añade Amor Ruibal, que si la utilidad fuese *prima facie* criterio para el entendimiento, esto no significaría que fuese, en todo y exclusivamente, la que guiase a éste. Y aduciendo la evolución, que antes veíamos como uno de los postulados fundamentales del pragmatismo, Amor Ruibal afirma que la existencia, independencia y preeminencia del entendimiento sobre la acción, no han de entenderse más que como consecuencias lógicas de la evolución. Y concluye subrayando la necesidad en el hombre de la función especulativa:

"Porque el hombre no sólo tiene el sentimiento de la necesidad de entender, de conocer la verdad; y ya sea que ésta le sirva prácticamente, ya sea que no le saque del orden especulativo, es la verdad en sí la que sacia el entendimiento, la que llena un vacío en la vida del espíritu que nada puede sustituir; es el pan de la Intelligenza, tan necesario al alma, como al cuerpo el alimento cotidiano."³⁷

Con toda esta crítica al conocimiento como acción, pretende nuestro autor compostelano dos cosas. Primero, evitar el agnosticismo al que parece conducir el pragmatismo cuando critica el valor del conocimiento «intelectual» y lo sustituye por el conocimiento como acción. Y segundo, evitar la importancia del valor práctico en las construcciones teóricas que era la idea vertebradora de Le Roy, para afirmar el carácter pragmático del dogma. Por eso, la crítica de Amor Ruibal, como se puede observar, no resulta una crítica excesivamente equilibrada con respecto al pragmatismo: muchas veces realiza una especie de caricatura de sus argumentos al llevarlos al límite, como acabamos de ver. Pero hay que tener en cuenta que la crítica no está orientada a una reconstitución del pragmatismo o su estudio, sino a su refutación como fundamento del agnosticismo y del modernismo.

iii. Crítica de la intuición como nexo entre el conocimiento y la realidad.

Descartado el valor cognoscitivo de las ideas que sólo tienen un uso práctico como orientación para la acción, ¿cómo fundamentará el pragmatismo el nexo entre el conocimiento y la realidad, para evitar caer en el escepticismo? La solución que, según parece, da el pragmatismo es su teoría de la intuición.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ P.F.F.D., II, p. 91.

En la intuición el hombre tiene una aprehensión directa de lo que es la realidad antes de abstraerla en conceptos. Es en la intuición como se accede al fluir del universo, como si con una perforación accediésemos al río subterráneo que se encuentra por debajo de los conceptos.

¿Pero qué es, más concretamente, la intuición? La definición que da de ella Amor Ruibal es bastante clara y precisa:

"La intuición, aquel sentimiento primario de la existencia, prelógico y anterior a todo concepto, que constituye a manera de actuación espontánea del espíritu sobre sí mismo la cual le pone en contacto con la realidad pura, o sea, con el devenir universal, que determina la vida del todo, es una especie de sentido de lo real que, sin las determinaciones de las ideas abstractas, hace asistir el espíritu a las palpitaciones de la vida móvil de lo absoluto, dentro del cual se halla el hombre separado tan sólo por la cristalización externa de su conciencia personal y de las ideas que estratifican el movimiento creando la ilusión de la inmovilidad."³⁸

La intuición es previa a la distinción de sujeto y objeto, por lo que permite vincular a ambos³⁹. El nexo entre el conocimiento y el ser, puede ser así, establecido por el pragmatismo. Además, este concepto de intuición permite al pragmatismo el tránsito a su otro concepto capital, el subconsciente, en su doble papel ontológico y gnoseológico. La intuición permitirá conocer el fondo real de las cosas como devenir⁴⁰.

Pero, aunque el pragmatismo niega que la intuición sea un concepto, Amor Ruibal considera que sí. Es una idea refleja y que puede formularse de forma teórica. Con ello vuelve nuestro ilustre filósofo a insistir en la contradicción del pragmatismo: que para negar la inteligencia y el valor de los conceptos tiene a su vez que hacer uso de conceptos y expresar estos en forma de teoría⁴¹.

Démonos cuenta, que la crítica de Amor Ruibal al intuicionismo pragmatista se dirige al *objeto* de la intuición que sería el devenir, y al intelectualismo que supone manejar el concepto de intuición, por una doctrina que se pretende antiintelectualista. Pero en modo alguno, dirige su crítica a lo que supone de vínculo o nexo necesario entre el sujeto y la realidad para la realización del conocimiento. Podemos decir que lo nocional, en Amor Ruibal, tiene mucho que ver con la *intuición pragmatista*: ambos son

³⁸ P.F.F.D., II, p. 67. Este concepto de intuición aunque procede de W. James, lo más seguro es que Amor Ruibal lo tomase de la exposición del psicólogo pragmatista J. M. Baldwin. Ciertamente en su obra *El pensamiento y las cosas. Lógica genética*, Baldwin, expone cómo de esta primera *intuición* básica se desarrollan posteriormente por evolución las ideas humanas. Así establece Baldwin una experiencia primaria anterior a toda conceptualización, es a la que llama experiencia proyectiva. Para caracterizarla se refiere a su vez a un artículo de W. James en el *Journal of psychology*:

"Denomino *experiencia pura* al curso original de la vida antes que la reflexión la haya canalizado en categorías. Únicamente los niños recién nacidos o las personas sumidas en el estado semicomatoso que sigue al sueño, la ingestión de ciertas drogas, la enfermedad o los golpes, pueden tener esa experiencia en el sentido literal de la palabra; es decir, la experiencia de una cosa que no es aún nada definido, pero puede llegar a ser toda suerte de cosas, de una cosa llena a la vez de unidad y multiplicidad; pero desde puntos de vista que no se revelan, de una cosa que cambia continuamente de una manera tan confusa que las diferentes fases del cambio penetrándose mutuamente, no es posible distinguir los puntos de diferenciación ni los de identidad. [...] Por lejos que nos remontemos, el curso de la vida, considerado en su conjunto o en sus partes, es el de las cosas a la vez juntas y separadas. [...] En todo esto, continuidad y discontinuidad, están los materiales absolutamente coordinados unos con otros de la sensación inmediata" (W. James, *Journal of psychology*, 19 de Enero de 1905, p. 20 citado por J. M. Baldwin en *El pensamiento y las cosas. Lógica genética*. Ed. Jorro. Madrid, 1911. pp. 66-67).

³⁹ Este carácter previo a la distinción de objeto y sujeto también aparece tratado por Baldwin: "... no hay dualismo en tal conciencia (conciencia proyectiva).

Ésta no tiene ni profundidad ni polaridad. Desconoce la diferenciación entre lo que es la conciencia en sí misma, y lo que la es exterior (el dualismo de lo *interno* y lo *externo*), la distinción del sujeto y del objeto, la de un pensador y otro pensador (dualismo de yo y tú)" (Baldwin, *op. cit.*, p. 69).

⁴⁰ Cfr. P.F.F.D., II, p. 68.

⁴¹ Para hacer tal afirmación Amor Ruibal se apoya en Croce, *Logica, come scienza del concetto puro*, 4ª ed. Bari, 1920 Cap. «Affermazione del concetto puro».

prelógicos, anteriores a todo concepto, «especie de sentido de lo real», «sentimiento primario de la existencia», etcétera. Todo esto será tratado en las próximas páginas.

La conclusión de todo este apartado sobre el nexo lógico entre ser y conocer, es que el pragmatismo al negar los conceptos, y su valor puramente intelectual cae en el escepticismo, negándose a su vez como teoría. Todo ello lo veremos aumentado y completado en el siguiente apartado: el aspecto psicológico.

c. Aspecto o criterio psicológico.

Como complemento y culminación de los dos aspectos anteriores —ontológico y lógico—, Amor Ruibal va a realizar la crítica del pragmatismo desde el aspecto psicológico. La relación entre ser y conocer, se desarrolla ahora como relación de conformidad del conocer al ser: esto es, vamos a tratar ahora la crítica de Amor Ruibal a la teoría de la verdad. Así mismo, en este criterio psicológico aparecen de nuevo implicados los conceptos pragmáticos de *realidad* y de intuición, sólo que ahora examinados desde un nuevo punto de vista: como condiciones de posibilidad de la verdad.

i. A la búsqueda de la realidad en sí.

La primera cuestión que hemos de tratar dentro del aspecto psicológico, es cómo el pragmatismo llega a establecer la intuición como nexo necesario entre ser y conocer, y condición de posibilidad de la verdad.

En el pragmatismo de James —también aparece en Baldwin—, hemos visto que el conocimiento humano es primeramente un conocimiento fenoménico. Pero los fenómenos, así como las relaciones que podemos establecer entre éstos, son de carácter esencialmente subjetivo. Es el sujeto el que los constituye en su *acción* cognoscente. Además, como estamos viendo reiteradamente, los conceptos humanos abstraídos de tales fenómenos, no expresan lo real. Ese primer conocimiento es un conocimiento abstracto que sólo sirve de modelo y guía de conducta. Por ello, el pragmatismo postula que es necesario sobrepasar el ámbito fenoménico y subjetivo para poder alcanzar la realidad. Un ámbito anterior, incluso a la distinción de sujeto y objeto. Ésta sería la misión de la filosofía para el pragmatismo: ir más allá de los puros fenómenos —que sería el ámbito de la ciencia— para alcanzar el momento *prefenoménico*. Es en este momento prefenoménico donde se encuentra la *intuición*; y es también en este momento prefenoménico donde el pragmatismo fundamenta su teoría de la verdad, y encuentra el origen de la religión, de la moral, de Dios y de la libertad⁴². Es lo que W. James llamaba subconsciente. El proceso de investigación filosófica va de lo exterior y objetivo, a lo interior y subjetivo: el hombre al reconocer que el ámbito de lo que encuentra en su conciencia no es más que subjetivo, se retira hacia sus adentros, para alcanzar el subconsciente donde su ser y el ser del universo se identifican. Por ello, Amor Ruibal criticará al pragmatismo que, a pesar de su pretendido carácter objetivista, su orientación es claramente subjetiva, terminando en un idealismo:

⁴² "En ese momento absoluto de lo real, que es a la vez subjetivo, se halla la razón de toda la objetividad y de los estados de la conciencia respecto de ella, cómo se encuentra igualmente el origen de toda moral, de toda religión, de todo dogma respecto de Dios y del orden de sobrenaturaleza" (P.F.F.D., II, p. 73).

"De ahí que el pragmatismo, a pesar de su carácter de objetividad y exteriorización, haga converger hacia lo subjetivo, hacia la vida interna, todo el sistema, para llegar a los confines de lo consciente y desde allí explorar las desconocidas regiones de lo subconsciente, de donde cree brotan aquellas verdades que, de una parte, es fuerza admitir, y, de otra, no pueden, según los pragmatistas, ser originadas por la experiencia ni por el discurso."⁴³

Es de ese mundo inconsciente y amorfo, de donde por evolución surgirán posteriormente el mundo objetivo y el sujeto que lo percibe. Ambos son correlativos y necesarios el uno al otro, y ambos tienen el mismo origen: lo inconsciente⁴⁴.

ii. Relación entre el ser y la intuición. El problema de la realidad.

Primeramente es necesario aclarar lo que entiende Amor Ruibal por realismo. En una interesante nota, Amor Ruibal distinguirá entre realismo y objetivismo. A este respecto, da una definición de lo que entiende por «verdadero realismo»:

"Al hablar de «verdadero realismo», queremos significar la distinción real de sujeto y objeto fuera [de] toda identidad originaria transcendente."⁴⁵

Esto es, que se pueda distinguir entre sujeto y objeto, y a su vez que no tengan una procedencia común que les vincule en su *origen*.

Otra cosa es el objetivismo, esto es, que:

"En cuanto signifique que el objeto no depende del sujeto para existir, al contrario de lo que sucede en el subjetivismo."⁴⁶

Pero esta definición del realismo, que es más bien del objetivismo, no indica nada según el filósofo de Compostela, porque todo sistema transcendente o no transcendente afirma siempre algo ajeno a la conciencia; que no es creado por ella. Al menos se ha de admitir el sujeto, como sustentador de la conciencia, o por lo menos un origen transcendente del sujeto, como vemos que ocurre con el

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ En todo esto se hace referencia a la teoría de J. M. Baldwin, en su *Logica genética* de, como lo subjetivo y objetivo se desprenden de lo preconsciente.

"El empleo de la palabra *objetivo*, en oposición a *subjetivo*, caracteriza una distinción que se produce más tarde; la distinción entre *objetivo* y *subjetivo* supone el hecho previo de estar instruido de los objetos; *subjetivo* significa entonces lo que de un hecho hace relación al sujeto, y *objetivo* lo que hace relación al objeto. El grado o modo de la experiencia en que no hay semejante contraste entre lo objetivo y subjetivo; es decir, en que no hay relación a un objeto o a un sujeto en tanto que tales, ni oposición entre uno y otro, ha recibido nombres variados de *experiencia pura*, *proyectiva*, *protoplasma*, *adualística*, *presentativa*, etcétera" (J. M. Baldwin, *op. cit.*, p. 57).

Es de advertir que para Baldwin, lo objetivo no es simplemente lo exterior, sino que lo exterior es un posible elemento de lo subjetivo. Éste también puede contener sensaciones internas.

⁴⁵ P.F.F.D., II, p. 70 nota 6.

⁴⁶ *Ibidem*.

pragmatismo⁴⁷. Con ello Amor Ruibal parece responder a una de las réplicas de James, en la que rechazaba las acusaciones de idealismo, y en la que defendía el talante realista del pragmatismo⁴⁸.

Según la primera definición dada del realismo, el pragmatismo no es genuinamente idealista en tanto que no identifica completamente el sujeto y objeto. Pero tampoco es realista ya que aunque distingue *prima facie* objeto y sujeto, permanecen, sin embargo, unificados en su común origen transcendente, en el devenir. Es por ello, que aunque el sujeto no es el principio del que procede el objeto, como ocurre, según indica Amor Ruibal, en el idealismo clásico, objeto y sujeto se objetivan correlativamente en la evolución de la intuición original. Pero este «semi-realismo» va a orientarse inmediatamente hacia el idealismo más absoluto, ya que el elemento transcendente y fundante del sujeto y objeto, pronto descubre su carácter subjetivo: el subconsciente como *realidad-acción*.

Este carácter idealista del pragmatismo, se hace más patente para Amor Ruibal, al tener en cuenta la relación entre el ser y la intuición.

La primera crítica que dirige Amor Ruibal a los pragmatistas, es que la relación que plantean no es sino una relación *ideal*. Ello es debido a que si los filósofos de la acción consideran que todo lo que tomamos por real en el sentido más amplio posible, no es más que lo producido por el entendimiento y nuestra subjetividad, no termina siendo sino ideal. Así, la distinción real entre el yo y el mundo externo, y la intuición como relación del yo al ser, estarán también afectadas por esta nota de idealidad. Se vuelve a utilizar el argumento que el pragmatismo se invalida a sí mismo, al invalidar como idealista toda teoría y todo concepto.

Pero por el mismo argumento, al ser ideal todo lo creado por el sujeto, no sólo el objeto se transforma en algo ideal sino que el mismo sujeto, como también la conciencia, han de ser considerados como ideales. De donde resulta que:

"... la idea, a su vez, es nada, porque no hay quien la produzca, ni cosa sobre que recaiga; sólo resta la acción de pensar, acción sin sujeto que piense ni objeto pensado, que es una abstracción pura, una evidente creación del espíritu a la manera de la teoría idealista, que no resiste el más somero análisis de la razón y el buen sentido."⁴⁹

Además, la introducción de la intuición por los pragmatistas como nexo previo al sujeto y objeto es contradictoria para nuestro filósofo, porque el concepto de intuición comporta necesaria e

⁴⁷ Con esto Amor Ruibal enmienda la plana a W. P. Montague. La obra de este autor a la que se refiere Amor Ruibal, en el *P.F.F.D.*, II, p. 70, no la hemos podido encontrar. W. P. Montague, puede ser considerado un autor neorrealista norteamericano. Las obras que publicó antes de 1917, que es cuando aparece citado por Amor Ruibal y a las que pudo tener acceso, son las siguientes: "A Plea for Soul-Substance" en *Psychological Review*, vol. 6, n.º 5 (Sept. 1899), pp. 457-476; «Professor Royce's Refutation of Realism» en *Philosophical Review*, vol. 11, (Enero, 1902), pp. 43-55; «Evidences of Design in the Cosmos» en *Hilbert Journal*, 1904; «The Relational Theory of Consciousness and Its Realistic Implications» en *Journal of Philosophy*, (1905); «The Meaning of Identity, Similarity and Nonentity» en *Journal of Philosophy*, (1906); «Current Misconceptions of Realism» en *Journal of Philosophy*, (1907); «Are Mental Processes in Space?» en *The Monist* (1908); «May a Realist be a Pragmatist?» *Journal of Philosophy*, (1909); «A realistic theory of Truth and Error» en E. B. Holt y otros, *The New Realism*, (New York, 1912), pp. 251-300; «Unreal Subsistence and Consciousness» en *Philosophical Review* (1914).

También en esta misma nota, Amor Ruibal diferencia un pragmatismo no metafísico representado por Le Roy, que sería *realista* ya que "prescinde de toda unidad substancial entre objeto y sujeto, y sólo atiende al carácter práctico de adaptación al medio en que se desarrolla la vida y el conocimiento" (*P.F.F.D.*, II, p. 70).

⁴⁸ James defendía su realismo en la transcendencia del objeto: "Tal como entiendo a estos autores (Dewey y Schiller) los tres estamos en perfecto acuerdo en admitir la transcendencia del objeto (supuesto que aquél sea un objeto experimentable) respecto del sujeto en la relación-verdad [...] La explicación del conocimiento es no sólo absurda sino carente de significación, a no ser que haya existencias independientes de las que nuestras ideas sean una explicación y por cuya transformación actúen" (James, *El significado de la verdad*, pp. 37-38).

⁴⁹ *P.F.F.D.*, II, p. 92.

inherentemente un sujeto y un objeto. A lo que añadirá seguidamente que le parece imposible que de un maremagno de hechos sin ninguna articulación, se vayan por la evolución misma de esos hechos constituyendo lo subjetivo y lo objetivo. Así para Amor Ruibal, donde encontramos intuición, allí tendremos sujeto, y donde hay sujeto no cabe la teoría pragmatista de que todo procede de la intuición.

Otro grupo de argumentos de Amor Ruibal contra la intuición, es la contradicción entre la unicidad original que representa ese fluir de hechos y su pluralidad. Estos argumentos en los que opone *unicidad pragmatista* y *pluralidad realista* son los siguientes:

1º Si existiese una unicidad originaria, conocida mediante la intuición, esa unicidad originaria y originante sólo podría, por la evolución, dar lugar a una única conciencia. Pero al contrario, encontramos que las conciencias son múltiples, como indica Amor Ruibal y reconoce el pragmatismo cuando habla de coordinación de conciencias.

2º Para Amor Ruibal la unidad de la que hablan los pragmatistas no es más que un *concepto*. La naturaleza de la unicidad de acción e intuición, originarias y primeras a todo conocer, no es más que una abstracción llevada a cabo por los pragmatistas de la pluralidad de acciones e intuiciones en que nos vemos envueltos como seres conscientes, que sólo a través de un proceso de abstracción e idealización consiguen eliminar el carácter particular de tales intuiciones y acciones *idealizándolas* y abstrayéndolas en una *acción* e intuición única.

3º Por último, Amor Ruibal, ahora, argumentará de forma inversa, y de la intuición sacará la conclusión de la imposibilidad de la concepción pragmatista del mundo y de la misma intuición. El razonamiento de Amor Ruibal se desarrolla así: si los pragmatistas reconocen, en última instancia, que el mundo es creado por la intuición, entonces como existe una pluralidad de hombres, habrá por lo tanto una pluralidad de mundos. Este argumento lo exagera incluyendo no ya las intuiciones debidas al hombre como actos creadores, sino incluyendo hasta las intuiciones de los seres irracionales, llegando hasta el mundo vegetal, también con capacidad creadora semejante. Con todo ello, nuestro filósofo compostelano pretende, por una parte, llevar a un absurdo al pragmatismo en forma de dilema: si la intuición es creadora de la realidad y del universo, o bien existe una hiperconciencia superior que sea la auténtica conciencia creadora de un mundo común, o bien éste es múltiple hasta lo inabarcable. Además, Amor Ruibal añadiendo absurdo sobre absurdo, dice que según el pragmatismo, o bien consideramos que todos los seres racionales y el resto de los seres son creaciones nuestras, o bien admitimos que nosotros y el hombre en general no son más que productos de actividades no humanas:

"Por consiguiente, o se reconoce la Independencia operativa de todas las actividades, lo cual arruina el sistema, o se renuncia a probar que nuestra actividad es esencialmente operativa, que es destruirlo de igual manera."⁵⁰

A todo ello, Amor Ruibal añade aún otra dificultad. Si el pragmatismo en su concepción de la verdad, considera ésta como un conjunto de verdades que se van desarrollando, y que se transfieren en el intercambio social para dar lugar a un conocimiento común (ver página 124); si esto es así, y el conocimiento individual crea todo un «mundo», sólo se puede hablar de conocimiento común si se eliminan los individuos; o si se admite éste, se niega un conocimiento común. Si no existe un mundo común, objetivo, e independientemente de cada sujeto, todo intento de unificar la pluralidad de experiencias se convierte en quimérico. Las respuestas de los pragmatistas para poder unificar el conocimiento sin unificar el mundo se hacen imposibles. Entre las respuestas dadas por ellos cita las de

⁵⁰ P.F.F.D., II, p. 94.

Schiller, James y Avenarius ⁵¹. No le parece válido ni la interacción entre el entendimiento y la materia de Schiller, ni el espacio de W. James, ni tan siquiera la distinción fenoménica de sujeto y objeto dada por Avenarius. Para Amor Ruibal tales intentos de solución no son válidos y lo único que revelan es que:

"... el pragmatismo acaba por no reconocer sino un pluralismo fenoménico, como cualquier sistema transcendente, y que en el fondo es un pansiquismo, donde se comienza a descartar la idea para acabar de reducir todo a formas de idealidad."⁵²

A pesar de todo esto, no es que Amor Ruibal niegue la *intuición*⁵³, sino que niega la posición y características de la intuición en la teoría pragmatista, ya que conduce al idealismo y al monismo evolucionista. Para Amor Ruibal la intuición se dará en lo nocional.

De esta manera, si el pragmatismo con la pretensión de superar el fenomenismo, consideraba que la intuición era ese momento primero en el que se encontraban unificados e indistinguibles el sujeto y el objeto, en el devenir subconsciente; Amor Ruibal indica claramente que para que exista intuición ha de darse necesariamente sujeto y objeto:

"Las Intuiciones, en efecto, suponen un dualismo esencial de sujeto y objeto anterior a todo ejercicio de la actividad."⁵⁴

Por eso la *intuición* es el primer momento del conocimiento para Amor Ruibal. La *intuición* no es más que el conocimiento nocional, momento fundamental para el conocimiento por ideas. Mientras que el pragmatismo a fuer de ser antiintelectualista y negar la relación que hay entre las ideas y la realidad, cae en el idealismo; Amor Ruibal piensa que si queremos ser realistas en nuestro conocimiento —que no significa otra cosa que evitar caer en el agnosticismo—, hemos de afirmar esta referencia a la realidad que se da en las ideas. Y ello sólo es posible por el primer momento de la intuición:

"De esta suerte la Intuición y el respectivo conocer nocional sirve de base a los conceptos, y los conceptos traducidos en tipo universal de la cosa, son base de Intuiciones nuevas [...]"

En ese proceso, lejos de aislarse entre sí la Intuición y la Idea como forma abstracta, por el contrario tienden siempre a compenetrarse precisando la Idea los valores implícitos en la Intuición y proporcionando la Intuición el contenido de la Idea, que sin eso no puede constituir más que fórmula vacía de realidad."⁵⁵

La intuición es el conocimiento nocional por el que se nos dan las cosas en tanto que realidades. En palabras de J. L. Barreiro, podemos concluir que:

"Amor Ruibal admite claramente la Intuición, y sobre ella fundamenta toda la metafísica del conocimiento. La noción de ser se da de modo espontáneo, inmediato, intuitivo. Pero no cae en un

⁵¹ Aunque a R. Avenarius (1843-1896) no se le puede considerar propiamente como pragmatista, su teoría tiene ciertas similitudes con este movimiento, en lo que respecta a su concepto de experiencia pura, previa a la separación de experiencia interna y externa, y de pensamiento y cosa; y también por su planteamiento biologicista de su filosofía, reduciendo la psicología a fisiología.

⁵² P.F.F.D., II, p. 96.

⁵³ Matizamos aquí lo que indicaba J. L. Barreiro en su trabajo *Mundo, hombre y conocimiento...*: "Excepción hecha del Vol. III, en donde su doctrina está suficientemente clara, el término Intuición ocurre raras veces y, en la mayoría de los casos para rechazarla. Da la impresión de sentirse molesto ante el utillaje del término" (*Mundo, hombre y conocimiento...*, p. 81).

⁵⁴ P.F.F.D., II, p. 92.

⁵⁵ P.F.F.D., II, p. 465.

Intuicionismo de las esencias; la intuición de capital importancia desde el punto de vista gnoseológico, es sumamente pobre si atendemos a su contenido real.⁵⁶

iii. Evolución de la intuición.

Si en el apartado anterior hemos visto la crítica de la intuición en sí misma, ahora Amor Ruibal, criticará la intuición no en cuanto a sí misma sino en cuanto a su evolución en el proceso de formación del sujeto, del objeto y de las ideas. La evolución de la intuición depende de dos aspectos: primeramente de la intuición primaria y creadora que hemos visto, y en segundo lugar del perpetuo devenir que hemos contemplado por doquier, y antes que nada instalado en el ser.

Amor Ruibal, frente al pragmatismo, piensa que la intuición no nos revela una continua movilidad y devenir. Primeramente porque, no existe movimiento puro, sino que todo movimiento requiere estabilidad. Así mismo, si concebimos que sólo existe movimiento puro, no podemos después concebir cómo de ese movimiento puro, pueden surgir las estabilidades. No se puede afirmar, según nuestro ilustre gallego, que la estabilidad procede de la movilidad por degradación de ésta, ya que si sólo es *ser* el devenir, al concebirse la estabilidad, se tendría que concebir como *no ser*, como *nada*. Además añade, que si concebimos como legítimo la transición de la *movilidad* a la *estabilidad*, estamos admitiendo implícitamente que hay *estabilidades* y si no se admite tal transición ¿cómo se puede explicar las estabilidades donde todo es movimiento? Toda esta crítica ya la veíamos anteriormente. También indicábamos su similitud con J. Maritain (ver página 147) .

Para Amor Ruibal, al contrario, la intuición nos revela que existen ciertas estabilidades, y que tales estabilidades remiten a algo real. Estas estabilidades las encuentra en el mundo exterior, en el yo y en la idea:

"Lo primero que nos pone de manifiesto la Intuición es la existencia de algo estable en la naturaleza, capaz de representación, capaz de ser objeto de nuestros juicios; algo estable en nosotros mismos, que mantenemos la unidad del yo; y de algo estable en la Idea resultante."⁵⁷

Por otro lado Amor Ruibal añade que la evolución de la intuición no se puede entender como algo absoluto e indeterminado, sino que está limitado tanto en su origen, como después en su evolución misma.

En su origen, como es evidente, la intuición depende de los datos de los sentidos, y éstos nos imponen ciertas condiciones que son las siguientes:

1º El carácter real de las sensaciones: las sensaciones se nos imponen sin contar con nuestra acción.

2º La correlación entre las distintas sensaciones, es algo también impuesto y nuestra voluntad no puede modificar.

3º Y por último también es independiente de nosotros mismos, el enlace de las sensaciones con determinadas representaciones.

⁵⁶ J. L. Barreiro, *Mundo, hombre y conocimiento...*, p. 86.

⁵⁷ P.F.F.D., II, p. 96.

Ello hace que las intuiciones no sean absolutamente subjetivas, sino que tengan un componente independiente de nosotros.

El segundo aspecto, es el que parte del hecho de la multiplicidad de intuiciones que hay en los diversos sujetos. Para Amor Ruibal,

"... es evidente que las intuiciones se diversifican en los diversos sujetos y de ello es testimonio la conciencia misma de la intuición. De ello nace la variedad inmensa de tendencias, de aspiraciones, de acciones en los individuos, en los pueblos y en las diversas épocas de la historia."⁵⁸

Frente a esta constatación, Amor Ruibal opondrá la teoría pragmatista, para la cual la evolución de la intuición daría lugar a una serie de intuiciones, aunque eslabonadas entre sí debido a su origen unívoco. El problema para el pragmatismo está en dónde establecer tal eslabonamiento de las intuiciones. Según Amor Ruibal, no podrá hacerlo, y el filósofo compostelano irá cerrando en su argumentación crítica todas las posibilidades del pragmatismo: no puede hacerlo una intuición *pura*, ya que ésta sería una intuición estática en el devenir. El pragmatismo tampoco puede unificar las diversas intuiciones en una intuición concreta, ya que sería cuando menos eliminar toda su real diversidad⁵⁹. Por último, la posible solución de hacer de las intuiciones concretas formas simbólicas, para descubrir en todas ellas una orientación común que las pueda unificar en una intuición pura, es contradictoria por dos razones:

1º Porque una intuición pura no es representable.

2º El considerarlas como símbolos es suprimirlas, ya que la intuición no puede ser símbolo de nada sin dejar de ser simple. No podemos hallar en ella representación ni objeto representado. Significante y significado se encuentran identificados.

Por lo demás, si las intuiciones sólo se pueden unificar es por la abstracción y si en la abstracción no existe nada real, la unificación no tendría carácter de real y por ello dejaría de tener interés. Pero además, si el pragmatismo afirma la intuición unificadora como abstracción de las otras intuiciones, es reconocer a ésta como abstracta. Y si reconoce que una idea abstracta, esto es, la intuición pura, tiene un carácter real, ¿por qué, se pregunta Amor Ruibal, no se podrá reconocer así mismo de las ideas su referencia a la realidad? Las ideas entonces no por ser abstractas dejan de ser reales⁶⁰.

Para Amor Ruibal la única manera de unificar tanto las diversas intuiciones como los diversos hechos, no es más que bajo una idea. Por ello, el pragmatismo al suprimir las ideas como unificadoras de las intuiciones, sucede que frente a su pretensión inicial que es alejarse del idealismo, no hace más que caer en él:

"... siendo en todo caso la ordenación de las intuiciones tan subjetiva y varia como la norma individual que las produce, la agrupación de las intuiciones en unidad no podrá efectuarse jamás mientras no se supriman las diversas formas de seres conscientes; es decir, mientras no se supriman las intuiciones mismas, porque en tanto existen éstas, en cuanto son elaboración individual de cada uno que obra. Tal

⁵⁸ P.F.F.D., II, p. 97.

⁵⁹ Parece que en todo esto, Amor Ruibal está rondando continuamente el tema de lo nocional. Las intuiciones diversas, parece que sólo alcanzan su unificación en lo prelógico, en lo nocional.

⁶⁰ El carácter de realidad de las ideas es distinto en James y en Amor Ruibal. Aquí el filósofo compostelano quiere expresar con «la realidad de la ideas» la referencia de éstas a la realidad, es decir, la capacidad de la ideas de dar a conocer las cosas tal como son en verdad. Sin embargo James, cuando habla de las ideas como reales, lo que viene a decir es que las ideas forman parte de la realidad al igual que las cosas, aunque sean incapaces después de representar de forma cabal la realidad: "El objeto es para mí tan parte de la realidad como la idea" (James, *El significado de la verdad*, p. 258).

La realidad recae sobre la naturaleza de las ideas en el caso de James, y sobre su función en el caso de Amor Ruibal.

es el resultado final del intuicionismo pragmatista, como de toda teoría que comienza por el monismo idealista o acaba por reducirse a él."⁶¹

iv. Teoría de la verdad.

La teoría de la verdad aparece en la obra de Amor Ruibal como consecuencia lógica de lo tratado en la intuición. En W. James es a la inversa, de su concepción de la verdad llegaba a su concepción de la realidad. En última instancia, lo que esto significa es que, el paso de una a otra, es inmediato. Nuestra idea de la verdad está hablando a la vez y simultáneamente de la idea que tenemos de la realidad. Y nuestra comprensión de la realidad condicionará de forma absoluta la noción de la verdad que utilicemos.

Como fundamento de la teoría pragmatista de la verdad, podemos indicar dos elementos: primeramente el carácter humanista de la filosofía pragmática, que llega a asimilarse con el protagonismo⁶²; y en segundo lugar, el carácter pragmático de la idea, según la definía Peirce, por el que el contenido de una idea no consiste más que en los efectos que provoca.

De estos dos elementos se deduce el carácter pragmático de la verdad. Primeramente, la verdad, como hemos visto, no es algo absoluto, sino que es algo subjetivo determinado por el hombre. Y en segundo lugar, el que una idea sólo consista en los hechos que provoca, hace que la verdad en el pragmatismo sea entendida como verificación. Si se concibe la verdad como verificación, las verdades no son estables, sino que dependen continuamente, por una parte, de los hechos de la verificación, y por otra, del sujeto que las verifique. Así pues, el concepto de verdad para el pragmatismo, no era más que un concepto abstracto bajo el cual se reunían el conjunto de las verdades, y en cada una de éstas no se da sino una evolución de la verdad. Si el sujeto y el objeto, se ven sometidos a perpetuo cambio y devenir, esto hace que, así mismo, la verdad que expresa el carácter de la relación entre el conocimiento del sujeto y la cosa conocida, sea considerado también como devenir. Y si la verdad depende de la idea, y ésta no es más que la suspensión en un cierto momento del devenir, la *verdad* nunca sería una verdad inconcusa, ya que el devenir que es lo real, nunca queda reflejado en la idea.

La verdad aparece así como creación individual. Es fruto de las intuiciones de cada individuo y por lo mismo, vinculada a los problemas que veíamos anteriormente sobre la intuición, su carácter y desenvolvimiento. Si el individuo es el que crea la verdad, entonces es lógico que existan tantas verdades, como individuos hay; y como en cada individuo, hay entonces tantas percepciones como intuiciones, habrá también tantas verdades como intuiciones. Vemos entonces multiplicarse las verdades por doquier, en cada individuo, y en el conjunto de todos los individuos⁶³. El problema es el que veíamos antes con

⁶¹P.F.F.D., II, p. 98.

⁶² Amor Ruibal asimilará el pragmatismo con la teoría sensualista jónica, en la que las sensaciones humanas son en definitiva el único criterio para la verdad. Establece de esta manera un paralelismo entre el protagonismo como culminación del sensualismo jónico, y el pragmatismo como culminación del positivismo.

⁶³ Esto, en resumidas cuentas, no es otra cosa más que el solipsismo. A él también, se refería James, como una falsa imputación que se hacía al pragmatismo: "*Octava equivocación: El pragmatismo es un paso al solipsismo*" (James, *El significado de la verdad*, p. 233). Derivada ésta, a su vez de la concepción de que la verdad de las creencias consiste en su verificabilidad (Cfr. *ibidem*, p. 208); así como de que el significado de las creencias consiste en la satisfacción que producen (Cfr. *ibidem*, p. 211).

Después de recusar la concepción intelectualista de la verdad, James reconoce que: "... los desarrollos humanísticos del pragmatismo puedan aportar aquí cierta dificultad. (...) Demostrado por el doctor Schiller que todas nuestras verdades, hasta la más elemental, hallan afectas por la herencia de la especie (*trace inheritance*) con un coeficiente humano, la realidad *per se* aparécenos así sólo como una especie de límite" (*ibidem*, p. 236). Pero continúa su razonamiento diciendo que el pragmatismo presentado así, es una doctrina metafísica y no una metateoría, como pretendía ser: "Debo confesar que el pragmatismo, de este (continúa...)

la intuición, sólo que trasladado al ámbito de las verdades. ¿Cómo unificar la multitud de verdades que son divergentes entre sí, e inclusive contradictorias? Si se pretende unificar mediante una verdad abstracta, es contradictorio con el carácter que da el pragmatismo a la verdad: la verdad como acción. Esto es, el pragmatismo no puede más que mantener una pluralidad divergente de verdades, irreductibles entre sí. Pero al plantear esta pluralidad de verdades, acontece que ninguna lo es plenamente. Por ello, el pragmatismo con su teoría de la verdad no avoca más que a un *escepticismo*:

"Constituir lo verdadero en tales condiciones y colocar su ideal y razón de evolución en una suprema unidad transcendente, es crear una quimera y declarar al hombre incapaz de alcanzar jamás la verdad."⁶⁴

Esto ocurre también si consideramos la verdad temporalmente. Si la verdad depende de la acción, como hemos visto, y la idea no tiene un papel activo para la verdad sino que depende más bien de ella, ocurre que la vinculación de unas verdades pasadas con las presentes y las futuras, se hace imposible; y por lo mismo, la evolución de la verdad no puede ser más que una falacia.

La crítica que realiza Amor Ruibal a la teoría pragmática de la verdad, se entiende mejor si se tiene en cuenta su propia concepción sobre la verdad; y viceversa, su concepción sobre la verdad alcanza mejor comprensión cuando se la pone en relación con teorías coetáneas, como el pragmatismo.

Nuestro autor compostelano coincide con los pragmatistas en que la verdad no se encuentra ni en la cosa, ni en el intelecto, sino que la verdad indica una conformidad entre el entendimiento y la cosa. Pero el punto crucial en el que se separa Amor Ruibal del pragmatismo, es que mientras éste concibe que adecuar significa cómo la idea nos guía exitosamente hacia y en la realidad, en Amor Ruibal adecuar significa:

"...una asimilación entre el entendimiento y el objeto; porque todo efecto guarda relación de semejanza con su causa adecuada y propia, cual sucede entre el objeto y la Inteligencia. [...] Porque es virtud peculiar del entendimiento el eslabonar y reunirse en un acto con la realidad, y estrechar de la manera más íntima posible la realidad de esa asimilación."⁶⁵

Así para el pragmatismo, la verdad humana consiste más que nada en un proceso de verificación, mientras que para Amor Ruibal significa asimilación. Esto también tiene que ver con sus concepciones divergentes sobre la relación entre la realidad y la idea⁶⁶.

⁶⁴ [...continuación]

modo desarrollado, es *compatible* como solipsismo. Dase la mano con la parte agnóstica del kantismo, con el agnosticismo contemporáneo y con el idealismo en general. Mas, al presentarse así, es una teoría metafísica acerca de la materia de la realidad y sobre pasa el modesto análisis pragmático de la función cognoscente, análisis que puede ir también armoniosamente combinado con explicaciones menos humanísticas de la realidad. Uno de los méritos del pragmatismo es el ser tan puramente epistemológico" (*Ibidem*, pp. 236-237).

⁶⁴ P.F.F.D., II, p. 99.

⁶⁵ P.F.F.D., VIII, p. 76.

⁶⁶ Junto a la verdad humana e intelectual, Amor Ruibal, admite otra verdad que denomina *práctica*. ¿Pero esta verdad práctica es similar a la defendida por el pragmatismo? Desde luego que no, es la verdad que hace referencia al entendimiento divino como creador:

"Por parte del entendimiento, podemos distinguir en esto el entendimiento divino, y el entendimiento humano. El entendimiento especulativo o de simple conocer, y el entendimiento práctico, o que hace la cosa, en orden a la materia de la verdad o sea del objeto.

Con relación al entendimiento práctico, que es eficiente de la inteligibilidad de la cosa inteligible, ésta dice relación esencial, pues sin aquél no existiría; de esta suerte la cosa es verdadera con verdad esencial, en orden a la mente de su artífice. Respecto del entendimiento especulativo, que no causa el ser ni la cognoscibilidad de la cosa, sino que simplemente la conoce, el objeto dice relación accidental; porque es accidental a la cosa, que sea o no conocida por un entendimiento de donde no depende, puesto que aunque no fuese conocida por él, conservaría su verdad con relación a su artífice" (P.F.F.D., VIII, p. 79).

(continúa...)

Frente a la concepción pragmatista de la verdad como algo subjetivo e inestable, ya que está en continuo devenir como la realidad y el sujeto, la verdad para Amor Ruibal es a la vez una y múltiple, eterna y temporal, mutable e inmutable. La verdad es una, eterna, e inmutable con relación al entendimiento divino, y en tanto que verdad trascendental. Y es múltiple temporal y mutable en relación al entendimiento humano, y en cuanto verdad lógica⁶⁷. Con lo cual, la teoría de Amor Ruibal mantiene la estabilidad de la verdad junto con un dinamismo, que le permite superar la concepción estática de la escolástica. Si por una parte mantiene que no hay verdad estática, tampoco la verdad está sometida al devenir pragmatista. La verdad no es estática ni dinámica, es gradual. Estabilidad y gradualidad de la verdad que permiten el conocimiento, en cuanto evita todo relativismo y agnosticismo, lo que a su vez permite el conocimiento de Dios y la sobrenaturaleza.

Volviendo a la crítica que realiza Amor Ruibal al pragmatismo, si entendemos la verdad como verificación, la verdad de las proposiciones existenciales dependerá de su verificación o no. Lo cual es absurdo para Amor Ruibal, porque si admitimos esto, resultaría que su realidad dependería de la verificación o no de ciertas proposiciones. Con lo que el proceso de verificación se convierte en un proceso de «realización»⁶⁸:

"¿Quién podrá afirmar, sin afirmar un absurdo, que la realidad de sus progenitores depende de la acción intelectual que ejercen sus descendiente al pensar en ellos. ¿Es que se puede pensar antes de existir, o tener por causa de nuestra existencia lo que es efecto de nuestro obrar?"

Por el mismo procedimiento que convierte la verdad en verificación, habría que sostener, p. ej., que las estrellas no conocidas sino con el auxilio del telescopio, no existían realmente antes de esta invención y que el sol en tiempo de Ptolomeo se movía en derredor de la tierra, cambiando después con Copérnico, para moverse la tierra alrededor del sol. Y a este tenor, otras innumerables afirmaciones en pugna con el simple buen sentido."⁶⁹

Por otra parte, Amor Ruibal vuelve a sacar a la palestra las paradojas en las que el pragmatismo al constituir la realidad como acción del sujeto, la hace desaparecer. Así mismo, si el sujeto no puede existir hasta no ser verificado, el acto de verificación es previo al sujeto que lo efectúa, lo cual es un absurdo. Y también criticará la *utilidad*⁷⁰ como criterio de verdad para los pragmatistas.

⁶⁶ (...continuación)

Esta verdad práctica, es llamada en otro lugar trascendental en cuanto fundamenta la cosa. Y es ésta la única verdad práctica como creadora de realidades, que admite nuestro canónigo compostelano. Sólo así puede, introduciendo este principio teológico en su filosofía de la verdad, mantener la estabilidad de la verdad, y por lo tanto un realismo cognoscitivo que le aleje del agnosticismo pragmático.

⁶⁷ Esta idea cabría matizarla más porque también la verdad trascendental es mutable, aunque de una verdad a otra verdad, y la verdad lógica puede decirse también eterna en tanto que es eterna por la conformidad de las notas de la cosa con el entendimiento humano (Cfr. P.F.F.D., VIII, pp. 93-103).

⁶⁸ Amor Ruibal parece confundir aquí la distinción entre existencia y verdad que hace James: "Las realidades no son verdaderas; son; y las creencias son verdad de ellas. Mas yo sospecho que en entendimiento antipragmático las dos nociones trastruecan algunas veces sus atributos. Temor que la propia realidad téngase como verdadera e inversamente" James, *El significado de la verdad*, p. 217).

⁶⁹ P.F.F.D., II, pp. 99-100.

⁷⁰ Si antes criticaba la utilidad como guía de la acción y el pensamiento, ahora rechazará la utilidad como criterio de verdad. Su crítica al pragmatismo, está fundamentada en el siguiente texto de James: "Se puede decir de ella que «es útil porque es verdadera» o que «es verdadera porque es útil». Ambas frases significan exactamente lo mismo, a saber: que se trata de una idea que se cumple y que puede verificarse. «Verdadera» es el nombre para la idea que inicia el proceso de verificación; «útil» es el calificativo de su completa función en la experiencia. Las ideas verdaderas nunca se habrían singularizado como tales, nunca habrían adquirido nombre de clase, ni mucho menos un nombre que sugiere un valor, a menos que hubieran sido útiles desde un principio en este sentido" (*Pragmatismo*, pp. 159-160).

El primer problema de la *utilidad* como criterio de la verdad, es el mismo que veíamos con respecto a la intuición y con respecto a la verdad misma. La *utilidad*, al ser un criterio subjetivo, depende de cada individuo. Encontramos pues multitud de utilidades divergentes entre sí, lo que es beneficioso para uno puede no serlo para otro, o inclusive puede ser perjudicial para algunos. Y además lo útil para una colectividad puede no serlo para un individuo. Volvemos pues a plantearnos la misma pregunta ¿cómo unificar bajo un mismo criterio todas las utilidades?, ¿cómo hallar una utilidad general? Esta utilidad general es absolutamente inviable en el pragmatismo, ya que supondría la abstracción de las utilidades individuales y por ello mismo, el que la utilidad pierda su carácter individual vinculada a la acción de cada sujeto. No puede, por lo tanto, haber para el pragmatismo más que utilidades particulares, multiplicadas, y divergentes entre ellas, según Amor Ruibal ⁷¹.

Por último, con respecto a la utilidad como criterio, el filósofo de Compostela considera que la utilidad y la verdad no son coincidentes, e incluso son opuestas en algunos momentos, por lo que la utilidad no puede ser entendida como criterio de la verdad. Las diferencias entre lo útil y lo verdadero son las siguientes:

"Lo útil expresa una relación de apetibilidad y conveniencia entre el sujeto y el objeto; lo verdadero expresa una relación de conformidad entre el entendimiento y la cosa conocida. Lo útil no se subordina necesariamente a normas intelectuales ni morales; lo verdadero sí. A lo útil lo mismo se dirige el entendimiento, la voluntad y el apetito sensitivo; a lo verdadero sólo se dirige el entendimiento.

Lo útil puede existir en el orden subjetivo y en el objetivo, en el orden especulativo y en la acción; lo verdadero sólo se realiza en la percepción del espíritu. Lo útil es una relación de medios o fines; lo verdadero una correspondencia de la cosa y la vida."⁷²

Según Amor Ruibal, esta radical diferencia entre lo útil y lo verdadero, hace que los pragmatistas nunca puedan establecer un *esquema concreto* de cómo se eslabonan, y sólo ofrezcan una *abstracción idealista* de este eslabonamiento. Por ello, nuestro filósofo compostelano volverá a criticar al pragmatismo porque se presenta como una teoría antiidealista, terminando por caer ella misma en el idealismo.

3. CRÍTICA AL INMANENTISMO.

Otro de los aspectos que Amor Ruibal criticará del pragmatismo, es su inmanentismo. El inmanentismo, comportará a la vez una teoría ontológica y una teoría gnoseológica coimplicadas. Es uno

⁷¹ Las críticas al pragmatismo como utilitarismo, no debieron ser exclusivas de Amor Ruibal. Ya vimos como el mismo Le Roy, se apartaba del pragmatismo americano, por considerarlo utilitarista. Ante estas críticas James pretende matizar el utilitarismo en los siguientes términos: "Naturalmente, si se toma la satisfacción en concreto, como algo sentido ahora, y si se entiende verdad la verdad considerada abstractamente y verificada a la larga, no se las puede hacer iguales, pues es notorio que la satisfacción temporal es falsa con frecuencia. Sin embargo, en cada hombre es lo que halla en aquel momento con el máximo de satisfacción para él; e igualmente, la verdad abstracta, la satisfacción a la larga, coinciden. Si, en suma, comparamos lo concreto con lo concreto y lo abstracto con lo abstracto, lo verdadero y lo satisfactorio significan lo mismo. Sospecho que cierto enturbamiento en las materia aquí tratadas es lo que hace al público filosófico tan impermeable a las pretensiones del humanismo" (*El significado de la verdad*, p.108).

⁷² P.F.F.D., II, p. 101.

de los muchos aspectos en que la ontología se haya en relación con la gnoseología: dependiendo de cómo se conciban qué son las cosas, así será la teoría de nuestro conocimiento de ellas.

En la teoría de la inmanencia, Amor Ruibal distingue dos orientaciones: una, la del pragmatismo radical, y otra, la del pragmatismo moderado, también llamado por él dogmatismo moral. En la teoría del pragmatismo radical hallamos reflejadas las doctrinas de W. James, en cambio cuando expone el pragmatismo moderado, nos encontramos con los conceptos de E. Le Roy ⁷³.

Para Amor Ruibal, el pragmatismo radical concibe que la realidad es un continuo que se halla en devenir. Todo se haya fusionado en esta realidad⁷⁴, y por lo mismo sujeto y objeto son la misma cosa. Esta inmanencia e identidad absoluta de todas las cosas, hace que el pragmatismo desemboque filosóficamente en el panlogismo, y teológicamente en el panteísmo. Ya que, o bien lo real es hecho subjetivo en virtud de la intuición⁷⁵, o bien si se pretende hacer real al sujeto y objeto, sólo queda la idea abstracta sin sujeto ni objeto. Por ello, el pragmatismo al concebir el sujeto y el objeto como objetivaciones de una realidad trascendente, termina en un panteísmo.

Si esto acontece con el pragmatismo radical, parece que el pragmatismo moderado, de E. Le Roy evita estas conclusiones. En esta teoría, la inmanencia significaría:

"... tan sólo un encadenamiento sustancial, aunque mediante él vengán a aparecer los seres múltiples en absoluta compenetración."⁷⁶

En este pragmatismo que establece la absoluta coordinación de unas cosas con otras, el yo aparece coordinado con las cosas de tal manera que para conocer las cosas, no se las puede separar del resto del universo; y que aunque el yo, en este pragmatismo moderado, no es el que da el valor absoluto a las cosas en sí, como ocurría en el de W. James, entiende las cosas según *para nosotros*. Las cosas, a pesar de que no son concebibles como inmanentes al sujeto, sí se entienden como eslabonadas con él.

El problema no lo ve Amor Ruibal en el encadenamiento de las cosas entre sí, ni entre las cosas y el sujeto, como se puede apreciar para quien conozca su teoría, sino en la afirmación pragmática de que sólo en el conjunto del universo, las cosas pueden hallar su comprensión:

"Porque si no hay nada real que encierre verdad en sí independientemente de lo demás que existe, ni hay existencia propia en ningún ser que no incluya la propia existencia de lo demás seres en cadena sin fin ¿qué resta sino la negación pura y absoluta de los seres distintos, que en tanto lo son en cuanto se ofrecen como realidades, y, de esta suerte como seres inteligibles?"⁷⁷

⁷³ Y también de Laberthonnière, ya que su filosofía viene a llamarse «dogmatismo moral». El conocimiento y la posible influencia de este personaje del modernismo en los planteamientos teóricos de Amor Ruibal, ya ha sido manifestada por Ortiz-Osés en *La nueva filosofía hermenéutica. Hacia una razón axiológica posmoderna*. Anthropos. Barcelona, 1986; pp.36-37.

⁷⁴ "Norma general de la doctrina de la inmanencia es, como se ha dicho, la compenetración absoluta de lo existente en unidad indisociable y la continuidad plena en las manifestaciones de lo real, de modo que nada deje de ser interno a nada, ni inseparable de lo demás..." (P.F.F.D., II, p. 104). Bergson, es uno de los autores fundamentales para comprender esta teoría de la inmanencia. Sobre todo habría que considerar su *L'evolution créatrice* (París, 1907).

⁷⁵ "En virtud de la intuición, el espíritu, o el ser personal, encuéntrase siempre en presencia de sí propio, a través de los varios momentos o grados de realidad que la acción continua desarrolla, según el principio general de inmanencia. El yo en esta intuición es un punto de concentración donde adquieren forma y gradaciones escalonadas los fenómenos de lo real" (P.F.F.D., II, p. 104).

⁷⁶ P.F.F.D., II, p. 105.

⁷⁷ *Ibidem*.

Al absolutizar la necesidad del conjunto para la comprensión del ser particular, se arruina la distinción real entre unos seres y otros. Así en lo cognoscitivo, este pragmatismo moderado viene a coincidir con el más radical de James, en que toda teoría lógica o conceptual que aísla la realidad en conceptos autónomos es falsa, porque la parcela; a lo cual añadiría el pragmatismo moderado, que el único modo válido del pensar es el pensar-acción. Todo ello hace que el pragmatismo moderado venga a asimilarse al pragmatismo radical en la filosofía.

Por eso la teoría correlativista de Amor Ruibal, aunque se plantee en el mismo ámbito que el inmanentismo pragmatista intenta evitar sus errores.

Ciertamente el correlativismo al igual que el dogmatismo moral —o pragmatismo moderado—, admite la coordinación de todos los seres entre sí, y entre el yo y el mundo. Pero a pesar de tal coordinación, no excluye en ningún momento la esencialidad propia de cada ser:

"Existen, pues, los seres en la pluralidad en que ellos aparecen individualizados, constituyendo así unidades entitativas y unidades de categoría que son centros relativamente absolutos de las cosas dentro del todo a que se subordinan. Pero en ellos aparece también, con su unidad y esencialmente como ésta, la relación, que, de una parte, confirma la unidad, y, de otra, la hace entrar en otra coordinación superior que de alguna manera la absorbe y la eleva al mismo tiempo. Así aparece que, por su propia naturaleza, los entes, no solamente son in se et in alio (substancia y accidentes, cualquiera que sea la índole de éstos), sino también ad alium. Y esto, que es ley de todo ser finito, es la base del sintetismo ontológico y de la organización real del universo y de la continuidad que se mantiene en él, con la unidad y pluralidad a la vez."⁷⁸

Desde luego, lo que niega absolutamente Amor Ruibal, es el monismo evolucionista, al que se ve reducido el pragmatismo radical —supuestamente de W. James—,

"...Dios no es un ser, sino el ser indeterminado, que en cada sistema reviste su aspecto peculiar; no es una vida, sino la vida; no es una causa, sino una actividad. Es decir, está constituido por una forma indeterminada, muy en conformidad con el agnosticismo a que hemos aludido, base o término, según las escuelas, de las respectivas especulaciones unitarias.

En uno y otro caso, el ser y el devenir, trasladados a la Realidad suprema del Universo, están en contradicción permanente con la existencia de éste [el Universo] y de aquélla [la Realidad]..."⁷⁹

En lo referente a la comprensión del dogma, los dos pragmatismos en cuanto que tienen la misma base filosófica, coinciden en hacer los conceptos dogmáticos, inestables y parciales, con tan sólo valor práctico:

"Por aquí se alcanza que la verdad dogmática, como toda verdad en que interviene la idea, es una creación artificial y siempre inadecuada de la plenitud del ser que se expresa en lo real. De ahí que no pueda tomarse como norma estable y de valor significativo absoluto ningún concepto del dogma, sino que es tipo simbólico parcial y transitorio en la categoría de la creencia."⁸⁰

⁷⁸ C.M.I., E.D.-E, p. 458. La misma idea se puede ver también, quizá de manera más patente, en el siguiente texto que procede de un extracto de lectura de los *Annales de la philosophie chrétienne* (1908): "Todas ellas [las subsistencias] se enlazan entre sí en el orden de lo creado, constituyendo como un tipo único, tan universal como el universo. En sus mismas relaciones constituyen una sustancia común única. Pero en ella no se confunden los seres, sino que distinguiéndose, se enlazan, y enlazándose, dan la unidad. Tampoco en los seres subsistentes desaparece la individualidad de los componentes. Sólo que, respecto del universo, un ser es más que elemento, como en la casa las puertas son subsistentes y respecto de ella no lo son" (Trascrito en C.M.I., p. 501-502).

⁷⁹ C.M.I., E.D.-E., p. 445.

⁸⁰ P.F.F.D., II, p. 105.

4. CRÍTICA A LA TEORÍA DEL SUBCONSCIENTE.

Hemos visto como W. James hacía uso de la subconsciencia para explicar el origen y naturaleza de los fenómenos religiosos, pero también tiene una significación más amplia que daría cuenta del yo y del objeto. La teoría de la subconsciencia en W. James es, por lo tanto, un punto crucial, en el que se encuentran enlazadas su concepción de lo real, su idea de lo religioso y su teoría del conocimiento. Por ello mismo, Amor Ruibal detendrá su crítica en la teoría de la subconsciencia pragmatista.

Antes de comenzar a exponer esta crítica, hemos de indicar que Amor Ruibal distingue dos tipos de teorías de la subconsciencia: una de tipo psicológico, y la propia del pragmatismo que sería de tipo metafísico o más concretamente, de tipo ontológico. Así, para Amor Ruibal se puede mantener la teoría de la subconsciencia sin ser pragmatista, o incluso siendo decididamente antipragmatista. Y ello es debido, a que el origen de esta teoría no está en el pragmatismo sino en la concepción general de la conciencia. En efecto, para nuestro filósofo compostelano, se puede concebir la conciencia de tres maneras fundamentales: como una facultad más en el conjunto de las facultades; como modo fundamental de todas las facultades; y como modo complementario y residual de las facultades. Sólo si concebimos la conciencia como modo fundamental de todas las facultades, es como llegamos a la teoría de lo subconsciente. En la conciencia-facultad, la primera indicada, no hay ni consciente ni inconsciente, ya que al ser facultad no puede estar separada de su objeto sin dejar de ser. Pero a la vez al estar reducida a facultad no puede ser conciencia de sí, sino que sería siempre conciencia de algo, y sería necesario que existiese una *supraconsciencia-de* para ser conscientes de la primera conciencia.

Si consideramos la conciencia como modo complementario de las demás facultades, sólo tendremos conciencia o inconsciencia. La conciencia *puede* aparecer o *no*, como complemento a las demás facultades, pero no es necesario que aparezca. Así puede darse o no darse, teniendo, pues, conciencia o inconsciencia.

Sólo cuando la conciencia aparece como modo fundamental de todas las facultades es como surge la teoría de la subconsciencia. Somos *siempre* conscientes de todas las operaciones de nuestras facultades cognoscitivas, por lo que la conciencia tiene multitud de grados, de mayor a menor conciencia. Por ello la teoría de la subconsciencia tiene su origen, en la negación del inconsciente:

"... pero en realidad esa doctrina es consecuencia obligada de la teoría que presenta la conciencia como modalidad interna del espíritu y forma común y esencial a todas las facultades, previa a las actuaciones. En esta hipótesis es imposible que se desarrollen en el espíritu fenómenos absolutamente inconscientes; y por cuanto es necesario admitir que existen fenómenos no conscientes, han de ser forzosamente subconscientes, o entrar en categorías de conciencia inferior a la percepción consciente."⁸¹

Es esta concepción de la subconsciencia la que parece aceptable a Amor Ruibal. Lo que ya no le parece tan aceptable, es que el pragmatismo pase de esta concepción psicológica de la subconsciencia a la ontológica. Así mientras que en la teoría psicológica de la subconsciencia, la forma primera y primaria es la conciencia, de la que los diferentes grados de subconsciencia no son más que...

⁸¹ P.F.F.D., II, pp. 107-108.

"...formas secundarias y subalternas que responden a una desintegración del yo, o por percepción imperfecta de ellos, la cual no les permite entrar en la categoría de lo normalmente consciente."⁸²

En el pragmatismo, la subconsciencia es la forma primera de la que procede la conciencia, siendo ésta producida por ...

"... la disgregación que ocasionan las exigencias de la acción y por la adaptación práctica a la vida histórica."⁸³

Mientras la teoría psicológica de la subconsciencia parte de la conciencia para descender a lo subconsciente, en el pragmatismo la dirección es a la inversa: se parte de la subconsciencia para ascender a lo consciente⁸⁴.

Una vez visto este diverso origen de lo subconsciente en el pragmatismo y en la teoría psicológica de la subconsciencia, pasemos a ver los aspectos fundamentales de lo subconsciente en el pragmatismo.

Como hemos visto, lo subconsciente representa un estado amorfo que va cristalizándose de forma sucesiva en los estados conscientes del yo, pero que no son definitivos, y siempre están en contacto con ese estado primero subconsciente. Esta concepción conlleva las siguientes características del subconsciente:

1º Lo subconsciente es gradual. Hay multiplicidad de conciencias escalonadas y subordinadas unas a otras.

2º Los estados subconscientes se sintetizan en un yo latente y secundario, con una personalidad secundaria.

3º Se da una especie de solidaridad tal entre los estados subconscientes y el consciente, que el yo subconsciente puede en algunas ocasiones substituir al yo consciente.

4º Los límites subliminares y la «periferia mental» son indeterminados con lo que las percepciones variarán en intensidad y extensión dependiendo de la perspectiva adoptada y de la energía que se desarrolle en la percepción. Estas características se adaptan perfectamente a la concepción de W. James de lo subconsciente como explicativo de la religión. Es de hecho este concepto de la subconsciencia lo que le

⁸² P.F.F.D., II, pp. 108-109.

⁸³ P.F.F.D., II, p. 109.

⁸⁴ Por esto es un error interpretativo lo que dice J. L. Barreiro sobre que Amor Ruibal acepta lo subconsciente como el lugar donde emerge la conciencia, poniéndolo en paralelismo subconsciente-consciente con "la doble vertiente del «homo-natura/homo-individuo»" (Cfr. *Mundo, hombre y conocimiento...*, pp. 69-73). Esta fundamentación de la conciencia en lo subconsciente pertenece al pragmatismo. Así mismo es la doctrina pragmatista la que se expone, y no la de Amor Ruibal, cuando este autor indica: "El yo consciente y el yo subconsciente viene eslabonados por un nexo íntimo que permite ora la inmersión del yo personal en regiones más hondas del espíritu, ora la emergencia de fenómenos subconscientes, elaborados fuera de la luz de la percepción, en funciones personales. Así, pues, la continuidad y la compenetración de lo consciente y de lo subconsciente erígese en ley fundamental de la vida psíquica; de suerte que lo que de una parte se presenta claro y preciso a la percepción, de otra extiéndese por regiones oscuras e ignoradas que constituyen el mundo de lo subconsciente" (P.F.F.D., II, p. 449).

Tampoco, como pretende J. L. Barreiro, está hablando Amor Ruibal filosóficamente sino psicológicamente cuando menciona lo *inconsciente*. Con lo *inconsciente relativo* no se refiere a lo nocional —estudio filosófico—, sino más bien psicológicamente a "...esa serie de conocimientos inadvertidos, de pequeñísimas percepciones que se acumulan en el fondo de nuestro ser, débese la educación inadvertida de la inteligencia y de la voluntad en un medio ambiente dado (...) la influencia misteriosa de lo que nos rodea en lo que llamamos *carácter, sentido práctico*, etc., y que sin advertirlo nosotros, forma sedimento en el espíritu" (P.F.F.D., VIII, p. 339). Y concluye diciendo taxativamente: "Sin embargo de esto, no cabe en manera alguna admitir lo *inconsciente* como fenómeno psicológico" (*ibidem*).

permite concebir los fenómenos y experiencias religiosas como fenómenos naturales y experiencias humanas. Más aún, es lo que le permitía hacer de la divinidad algo subconsciente de lo humano.

La crítica de Amor Ruibal a esta concepción de lo subconsciente, a parte de lo ya visto sobre la ontologización de la teoría psicológica, abarcará dos argumentos: el primero, sobre el *absurdo* de entender el yo consciente como proveniente de lo subconsciente; y el segundo sobre la *imposibilidad* de tal idea.

Primero, es *absurdo* que el yo consciente provenga de la subconsciencia: según el pragmatismo el yo consciente se forma de lo subconsciente por «las exigencias de la vida». Pero dice Amor Ruibal, la vida para que tenga *exigencias*, ha de ser algo individualizado. Sin embargo esta individuación, como tal individuación en el pragmatismo no es real —metafísica dice Amor Ruibal—, sino que es subjetiva, constituida por el sujeto en el proceso de abstracción que hemos visto. Luego, se da la contradicción de que el yo consciente obra individualizando la vida, antes de existir propiamente como yo consciente. Como se puede observar, esto no es más que una consecuencia del idealismo en el que culmina, en última instancia, el pragmatismo. Idealismo que, paradójicamente, elimina la consciencia como algo real.

A lo que añade Amor Ruibal, el que la consciencia surja del subconsciente como algo uniforme y específico a todo hombre, esto es como característica humana, es más...

"...Imposible y más absurdo el esperararlo que si, deshaciendo las páginas de un libro sílaba por sílaba o letra por letra y arrojando esos fragmentos al mar se esperase una concentración ordenada de aquellas y que las olas agitadas devolviesen el libro compuesto de nuevo."⁸⁵

Para Amor Ruibal esto es *imposible*, a parte del número de combinaciones que pone de manifiesto el ejemplo, lo consciente es, en el pragmatismo contrario a lo subconsciente, y por ello es imposible que de lo subconsciente pueda salir lo consciente.

A lo cual añade, que si lo subconsciente, en perpetuo devenir, quiere llegar a la estabilidad de la consciencia, no puede menos que introducir subrepticamente formas estables, ya que de forma directa en su sistema lo tiene negado al negar los conceptos. Así mismo, la evolución de la consciencia individual necesitaría también de permanencias para establecer la continuidad entre cada una de las etapas conscientes, y la consciencia en su conjunto.

5. CRÍTICA A LA CONCEPCIÓN RELIGIOSA DEL PRAGMATISMO.

Una vez examinada la crítica de Amor Ruibal sobre el núcleo filosófico del pragmatismo, vamos ahora a estudiar el análisis que nuestro ilustrado filósofo realiza de su concepción dogmática. Queremos recordar aquí, una vez más, que Amor Ruibal presenta al pragmatismo como la expresión filosófica que subyace al modernismo, por lo que la crítica al pragmatismo será la crítica al modernismo.

⁸⁵ P.F.F.D., II, p. 109.

a. Cómo se enlaza lo natural y lo sobrenatural. Relación entre la filosofía y el dogma.

El problema que aquí trataremos es cómo concibe Amor Ruibal las relaciones entre la filosofía y el dogma, o de manera más general, las relaciones entre la filosofía y la teología. A su vez esta cuestión nos remite a otra más general y profunda, en la que filosofía y teología se encuentran enlazadas: la cuestión de la posibilidad del conocimiento de Dios y lo sobrenatural, y la forma en cómo se realiza este conocimiento. Teología y filosofía se encuentran imbricadas en este nivel ya que en ambas se presenta el mismo problema, aunque con características diferentes. A la filosofía la cuestión del conocimiento de lo divino y sobrenatural, se le presenta como parte del problema general del conocimiento y de las cosas; aunque parte determinante, ya que dependiendo del tipo de contestación que se le dé, influirá ésta de modo innegable en el sistema propuesto. Y respecto de la teología, la pregunta sobre el conocimiento y la existencia de lo divino y lo sobrenatural, es una pregunta de la que depende la posibilidad o no de la teología, y dependiendo de cómo se entienda lo sobrenatural, así será el tipo de teología.

Hemos visto (secc. II, cap. III) cómo para el pragmatismo de W. James hay un conocimiento natural de lo religioso. E incluso, más radicalmente, el único conocimiento posible de lo religioso, es su conocimiento humano, en tanto que lo religioso constituye un fenómeno humano. Las teologías y dogmas aparecen como explicitaciones racionales de ese núcleo religioso fundamental que es el sentimiento religioso, por lo que no constituyen un elemento asimilable a las ciencias. La Ciencia de las Religiones vendría a ser de esta manera el único procedimiento racional para estudiar lo religioso; y además de una manera universalmente válida. Posición similar es la del pragmatismo de E. Le Roy para quien, como hemos visto (secc. II, cap. II), los dogmas no son más que racionalizaciones, cambiantes históricamente, de la experiencia religiosa. La teología y los dogmas no nos dan un conocimiento racional de lo sobrenatural, sino imágenes y metáforas humanas de lo divino.

Para Amor Ruibal acontece todo lo contrario. Aunque limitado por nuestras capacidades cognoscitivas, hay un conocimiento de lo sobrenatural o divino. Pero no hay un conocimiento absoluto ni de lo natural ni de lo sobrenatural, en el sentido de un conocimiento completo y cabal. Aunque tampoco se puede negar, según él, que haya conocimiento tanto de lo humano como de lo divino.

Éste es el punto intermedio donde se pretende situar la filosofía de Amor Ruibal: entre un conocimiento absoluto —como el pretendido, por ejemplo, por el idealismo—, y el agnosticismo ya absoluto, ya relativo del que abundantemente habla Amor Ruibal ⁸⁶.

En segundo lugar, para Amor Ruibal, así como hay un conocimiento de lo natural, hay también un conocimiento de lo sobrenatural. Se distancia por lo tanto de las teorías agnósticas de lo religioso, y por lo que veremos, también de las teorías que justifican un conocimiento de lo sobrenatural, naturalizando o antropomorfizando lo sobrenatural.

⁸⁶ "La concepción interna psicológica y ontológica del conocer humano le hace inepto para la representación de un Ideal absoluto. Pero esto no explica la exclusión absoluta de toda capacidad para un Ideal superior. Antes bien, en su misma relatividad lleva la condición de aptitud para ser informado el humano entendimiento por otras Ideas que las que el se originan al contacto con el orden de las cosas que nos rodea. Más al mismo tiempo, estas Ideas no pueden menos que reflejar, en cuanto al modo de su representación objetiva, el valor y alcance del medio intelectual al que se ajustan" (*P.F.F.D.*, I, p. 211).

De hecho todo el capítulo I de este volumen y que hemos analizado en el capítulo dedicado a Comellas y Cluet (Secc. I, cap. III), trata de la posibilidad de un *Ideal*, esto es, de un conocimiento, aunque no absoluto, pero sí perfectivo de Dios.

Y por último también podríamos destacar un tercer elemento en la concepción del conocimiento de nuestro autor, y es que para que se dé conocimiento de lo sobrenatural, lo natural y lo sobrenatural han de estar vinculados. Los diferentes aspectos de esta vinculación son los que vamos a tratar ahora; y será dentro de estos tres aspectos donde encontraremos la crítica de nuestro filósofo-teólogo al pragmatismo⁸⁷. Esto es, para el conocimiento de Dios y lo divino necesitamos tener en cuenta por una parte un elemento de sobrenaturaleza y por otra un elemento de naturaleza: es decir, tener en cuenta las capacidades y limitaciones cognoscitivas de los hombres. Con lo cual quedan excluidas, ya de entrada, tanto las filosofías que eliminan, uno como otro elemento: los agnosticismos, los tradicionalismos, los fideísmos y los naturalismos.

¿Cómo se vinculan, para Amor Ruibal, el elemento natural y sobrenatural? Él mismo nos responde:

"Este elemento racional ha de actuar en orden al elemento sobrenatural de tres maneras: 1º como condición previa o preámbulo del ideal de sobrenaturaleza (una base cognoscitiva es la fe), sin la cual condición sería imposible todo criterio acerca de la existencia y verdad de lo sobrenatural; 2º como factor concomitante al acto de asentimiento y a la Interpretación de lo sobrenatural, pues sin ello faltaría toda conciencia del ser formal de la fe y de su contenido; 3º como dinamismo psíquico subsiguiente a lo sobrenatural conocido, que determina el desarrollo de éste, formula sus principios y consecuencias, buscando en cuanto sea dable su consonancia con las verdades naturales, y reduce su contenido a la teoría doctrinal."⁸⁸

Así pues, los tres momentos —también serán tipos— de la relación entre el elemento racional del conocimiento natural y el elemento sobrenatural, serán los siguientes:

El elemento natural considerado *previo* al conocimiento —o ideal— de sobrenaturaleza implica la condición de posibilidad del conocimiento de lo sobrenatural⁸⁹. Aquí lo que se viene a analizar es cómo se realiza nuestro conocimiento natural, ya que de él dependerá nuestro conocimiento de lo sobrenatural. Para Amor Ruibal, el conocimiento sobrenatural es, primeramente y antes que nada, conocimiento. Si éste es puesto en cuestión, el valor del dogma como conocimiento se pondrá también en cuestión; si se altera la validez del conocimiento humano, el elemento intelectual aparecerá necesariamente alterado.

En el examen del elemento racional considerado de manera *concomitante* al dogma, nuestro filósofo compostelano, viene a examinar los conceptos y el sistema filosófico en que se da el dogma. Los dogmas implican conceptos filosóficos que no pueden ser obviados.

Y por último, y en tercer lugar, la filosofía —esto es, el elemento racional— aparece vinculada al dogma una vez que éste se ha definido. Es lo que Amor Ruibal denomina el dinamismo natural

⁸⁷ "Dos elementos, pues, son indispensables en la constitución de un ideal sobrenatural humano y, por consiguiente, en una teoría del dogma. El elemento de sobrenaturaleza y el elemento racional, que desde el punto de vista cognoscitivo, ha de dar la base dialéctica y psíquica, o de incorporación subjetiva del contenido del dogma" (P.F.F.D., I, p. 211).

⁸⁸ P.F.F.D., I, p. 212-213.

⁸⁹ Ello aparece de manera clara, cuando en el tomo VIII, al poner las bases de una recta filosofía para la posterior comprensión del dogma, expresamente dice: "Los elementos de la Gnosis teológica pueden clasificarse, por razón de la *actividad* en constituir los actos sobrenaturales, y por razón de la *especificación* de dichos actos.

Por la actividad, el dominio es de la razón; por la especificación, el dominio es de la fe; y aunque ambos son necesarios, el primero lo es por esencia de conocimiento, y el segundo por modo de conocimiento, de suerte que el primero puede existir sin el segundo.

Por el primer concepto, los primeros elementos son los constitutivos del conocer como facultad natural en el hombre. Porque todo acto cognoscitivo humano tiene por principio subjetivo del conocer las humanas facultades; ya que de otra suerte o no sería acto cognoscitivo, o dejaría de ser humano; y si la Gnosis sobrenatural es un conocimiento, como necesariamente ha de serlo, tiene por base activa las facultades cognoscitivas del hombre" (P.F.F.D., VIII, pp. 10-11).

subsiguiente, y en el que se viene a tratar de la profundización racional que lleva a cabo la teología —ésta, cargada de filosofía— de los conceptos dogmáticos.

Como podemos ver, para Amor Ruibal, es innegable que la filosofía y el dogma están absolutamente *co-implicados*, y así como es imposible plantear el dogma ignorando los elementos filosóficos con los que está en contacto, la filosofía a su vez no puede pretender desarrollarse ajena a los postulados de la fe. La fe y lo sobrenatural, imponen unas condiciones determinantes al desarrollo racional⁹⁰. Amor Ruibal profundiza sobre los cánones del Concilio Vaticano I, que rechazaban el racionalismo, así como de *Pascendi* que repudiaba el pretendido ateísmo metodológico de los modernistas. No se puede eliminar metodológicamente lo trascendente de la historia, del dogma, de los sacramentos, sin que ello derive en un ateísmo real. Porque en última instancia, y de forma irremediable se planteará la cuestión del valor y naturaleza de los fenómenos estudiados.

Pasemos a considerar cada uno de estos momentos de lo racional con relación a lo sobrenatural, así como la crítica del modernismo, pragmatismo y dogmatismo moral que realiza Amor Ruibal en cada uno de ellos.

i. El conocimiento racional *previo* al dogma.

Como hemos indicado, el elemento racional o filosófico es fundamental en la comprensión del dogma, antes que nada, para ver si se puede o no mantener que existe un conocimiento, y que este conocimiento, pueda ser también de lo sobrenatural.

Amor Ruibal, como hemos visto, considera absolutamente imprescindible para que haya conocimiento, que exista un nexo entre sujeto y objeto, y a su vez que las ideas tengan carácter objetivo. Es por esto mismo, que para que exista conocimiento de lo sobrenatural sean también necesarias ambas condiciones:

"En funciones de dinamismo preliminar a un Ideal de sobrenaturaleza, el conocimiento natural exige una teoría que mantenga el valor objetivo de las Ideas y de una relación legítima en el dualismo del sujeto y del objeto; puesto que la teoría del conocer natural, como se ve por lo atrás expuesto transcende en el orden sobrenatural a todo el sistema teológico que a ella se ajuste, como en el orden natural decide sobre la orientación de cada sistema filosófico."⁹¹

Para Amor Ruibal, existen tres maneras de alterar el conocimiento humano convirtiéndolo en un conocimiento inválido. Primero, suprimiendo el nexo entre sujeto y objeto. Segundo, suprimiendo uno de los extremos: el sujeto o el objeto. Y por último, también se puede alterar, variando la relación entre sujeto y objeto.

⁹⁰ Véase por ejemplo cuando dice en las primeras páginas del volumen octavo: "Pero no sólo no caben estos sistemas [tradicionalismo, Idealismo, sensualismo] de Gnosis natural con la Gnosis sobrenatural, sino que ésta los reprueba y excluye de una forma positiva. De esta suerte, la misma Gnosis sobrenatural es una garantía contra las aberraciones del conocimiento natural" (P.F.F.D., VIII, p. 15).

No se trata aquí de una *ancilla theologiae* al modo vulgar, en la que lo racional se vea limitado por la irracionalidad de la fe; sino que la fe y la sobrenaturaleza requieren de unas condiciones de posibilidad para darse, y dichas condiciones de posibilidad implican un modo de considerar el conocimiento y las cosas. Esto hace de Amor Ruibal un caso paradigmático de la teoría que sostengo en las conclusiones: Y es que el problema teológico es de tal peso en la filosofía, que depende de él, en gran medida, la filosofía que sostengamos; aunque en el orden expositivo aparezca lo teológico como consecuencia o culminación de un sistema determinado.

⁹¹ P.F.F.D., I, p. 213.

Suprimen la relación de sujeto y objeto las teorías agnósticas, que para nuestro autor como hemos visto en el capítulo dedicado a Comellas y Cluet (Secc. I cap. II), son principalmente dos: el agnosticismo escéptico puro y el dogmatismo agnóstico. El primero consiste fundamentalmente en *poner en duda* la objetividad de lo conocido, o la objetividad del acto de conocer, o ambos⁹². En el dogmatismo agnóstico aunque aparezca como una contradicción «in termini», no se duda, sino que se afirma la imposibilidad del conocimiento.

Estas teorías que suprimen la relación entre sujeto y objeto de conocimiento niegan todo conocimiento y...

"Negada en uno y otro escepticismo la posibilidad de constituir un ideal natural, necesariamente desaparece la posibilidad de todo ideal de sobrenaturaleza y de todo conocimiento en orden a los dogmas."⁹³

También para Amor Ruibal, cuando se suprime uno de los extremos, o el sujeto o el objeto de conocimiento, queda eliminada toda posibilidad de conocimiento. Esto acontece en el monismo. Por otra parte, desde el punto de vista de la sobrenaturaleza, la dogmática es opuesta al monismo. Para que haya dogmas es necesario el pluralismo: esto es, que haya un ser infinito y un ser finito, que haya naturaleza y sobrenaturaleza, ya que el dogma no es sino la expresión de verdades de orden superior a la naturaleza humana.

Por último la tercera manera de eliminar el conocimiento humano es alterando la relación entre sus elementos. Al alterar esta relación se pueden producir dos efectos, el primero de ellos es más dramático ya que impide de forma absoluta el nexo legítimo de lo natural y lo sobrenatural; y otro de tipo más moderado que aunque no impide su enlace, condiciona el ideal de sobrenaturaleza del hombre.

Al primer tipo, es decir a la negación absoluta del nexo de naturaleza y sobrenaturaleza corresponden las teorías de idealidad pura y las teorías de la realidad pura. Las primeras reducen toda la realidad al valor subjetivo de los conceptos, y a ellas pertenecen los diversos idealismos. Las teorías de la realidad pura, para nuestro autor, niegan todo valor real de los conceptos e ideas. A estas últimas pertenecen los diversos empirismos, materialismos y positivismos. Y entre ambos tipos de teoría, las de idealidad pura y las de realidad pura, nuestro autor sitúa el pragmatismo.

La crítica del pragmatismo como teoría cognoscitiva y sobre la realidad ya la hemos visto más arriba. Ahora sólo nos corresponde indicar aquí la crítica a la concepción pragmática del dogma —léase modernismo—, derivada de dicha concepción filosófica. El devenir del pragmatismo de James, se introduce aquí para explicar la evolución y mutabilidad de los dogmas, según el modernismo. Esto hace que en el modernismo...

"... todo sistema de dogmas sea provisional e inestable, cuya representación puramente histórica mantiene siempre la dogmática con carácter extrínseco y yuxtapuesto a la verdad religiosa. He ahí porqué ni el dogma ni lo divino subsisten a través de las edades, sino que, después de haber llenado su etapa histórica con un carácter dado, divino y dogmático respectivamente, ceden su lugar a nuevas manifestaciones teológicas de ulterior categoría religiosa, pero de igual índole provisional y adventicia, como todas las fórmulas análogas que se suceden en la evolución perdurable de la naturaleza."⁹⁴

⁹² No se puede poner en duda el sujeto de conocimiento, ya que sería absurdo, como demostró Descartes o como demuestra Amor Ruibal (Cfr. P.F.F.D., VIII, artículos V, VI, y VII, pp. 38-60).

⁹³ P.F.F.D., I, p. 214.

⁹⁴ P.F.F.D., I, pp. 217-218.

Así mismo las categorías de «inconsciente», «subconsciente» y «consciente» se introducen en el dogma. El dogma, tiene tres formas según el pragmatismo:

"A la fase Inconsciente e Indeterminada sucede la forma subconsciente y de aspiración, y término de ésta es la fase consciente, donde se concretan los principios teológicos y se elevan a categoría de dogmas el substratum religioso-moral práctico, ya que la acción aquí, como en todas las manifestaciones, es anterior y superior a toda norma; pero manteniéndose siempre en el dogma el carácter provisional que exige la ley de evolución inmanente que preside a la naturaleza."⁹⁵

La concepción del dogma, para el pragmatismo, estará marcada por dos defectos fundamentales: el primero de ellos es eliminar del dogma todo carácter racional intelectual. El dogma para el pragmatismo será antes que nada acción, vida, aunque en él no se da conocimiento de verdades supranaturales. El dogma aparecerá antes que nada en el ámbito moral; más aún, para el pragmatismo, la religión misma aparece como la forma más elevada de la moral. Otro aspecto que resulta del todo inaceptable para Amor Ruibal, es que los dogmas aparecen para el pragmatismo como absolutamente inestables, siendo sus formulaciones totalmente episódicas y dependientes de la historia. Y por último tampoco aceptará Amor Ruibal, en modo alguno, la naturalización de la sobrenaturaleza. Recordemos lo visto, en W. James, cuando lo sobrenatural quedaba caracterizado como una naturalización de lo subconsciente. El ámbito de la religión quedaría entonces asimilado a la subconsciencia. Por ello, era que lo sobrenatural, en cierta medida se veía naturalizado para ser comprendido como algo humano. Utilizando las expresión de Amor Ruibal —que difiere un tanto de la del propio James—:

"Lo natural y lo sobrenatural se distinguen como etapa realizada en el sujeto y etapa realizable, o ideal de ulterior evolución perfectiva, que ha de brotar de las fórmulas de subconsciencia al constituir en estado consciente y, en cuanto tal, naturalizada o connaturalizada en el hombre."⁹⁶

Al segundo tipo de teorías, las que modifican el nexo entre el sujeto y el objeto, aunque sin eliminarlo, pertenecería, entre otros, el dogmatismo moral. Los principios no son tan radicales como en el anterior⁹⁷ aunque sus consecuencias impiden igualmente una constitución correcta de la teoría sobre el dogma.

Las teorías que modifican el nexo sujeto-objeto son, primeramente, el tradicionalismo representado por Lamennais, De Bonald y Ráulica; el ontologismo expuesto principalmente por Malebranche, aunque también haga mención a Gioberti y Rosmini⁹⁸; el fideísmo que estará representado por la escuela escocesa de Th. Reid y D. Stewart; y por último el dogmatismo moral.

⁹⁵ P.F.F.D., I, p. 217.

⁹⁶ P.F.F.D., I, p. 217.

⁹⁷ Amor Ruibal oscila, como resulta patente, entre asimilar el dogmatismo moral y el pragmatismo, como veíamos en la teoría de la Inmanencia; o en mantenerlos un tanto diferenciados, haciendo del dogmatismo moral una teoría no tan negativa hacia la concepción ortodoxa del dogma, como estamos viendo ahora. En resumidas cuentas, se podría decir que, aunque a veces acentúe su equivalencia teórica y otras veces sus caracteres diferenciales, Amor Ruibal considera el pragmatismo y el dogmatismo moral como dos teorías que pertenecen al mismo ámbito de pensamiento: la sustitución de lo intelectual por lo práctico y moral.

En otro momento Amor Ruibal llega a decir que lo que diferencia al dogmatismo del pragmatismo filosófico es que pretende el primero, evitar el panteísmo que lleva inevitablemente parejo la teoría de la Inmanencia, afirmando el pluralismo de sujeto y objeto:

"Una tesis como ésta sólo puede salvarla del panteísmo la Inconsecuencia del que la sostiene. Y de hecho, es esa Inconsecuencia la que coloca al dogmatismo moral entre la tesis monista y pluralista, oscilando perpetuamente entre los extremos contradictorios del método de Inmanencia *pragmatista*, según hemos dicho, y la *teoría pluralista*. En eso está también lo único que separa del pragmatismo al dogmatismo moral, como tesis doctrinal, filosófica y teológica a la vez" (P.F.F.D., I, p. 222).

⁹⁸ Una crítica más cumplida al ontologismo, se encuentra en P.F.F.D., II, pp. 125-147, donde Gioberti y Rosmini son tratados profusamente.

La crítica al dogmatismo moral en cuanto incapaz de dar cuenta del dogma se basa fundamentalmente en su concepción subjetivista del ideal humano, y en emplear en el orden ontológico, el método de la inmanencia.

Su orientación subjetivista confiere al sujeto un papel fundamental en la creación del concepto, e inclusive, en lo que éste tiene de objetivo. El hombre se convertiría así, en el principal modelador de la realidad y de la verdad. Esto venía a su vez, obligado por el método —o teoría, según veíamos— de la inmanencia. El sujeto y el objeto estarían *co-implicados* internamente; *co-implicación* que en su modo más radical convertiría a sujeto y a objeto en momentos de algo previo y amorfo, como veíamos con la teoría del subconsciente de W. James. Para Amor Ruibal, el dogmatismo moral al mantener la teoría de la inmanencia, se invalida primeramente como sistema filosófico:

"Sin duda que, partiendo del Inmanentismo, se puede llegar a lo transcendente; pero nunca a un transcendente objetivo y legítimo, que proclama la razón y la ortodoxia y que el dogmatismo moral quisiera dejar a salvo; sino al transcendente subjetivo, a un transcendente de Idealidad cuya naturaleza es la misma del yo consciente que lo produce."⁹⁹

Pero también se invalida para fundamentar una teoría del dogma, porque considera que el conocimiento de Dios se alcanza no por su demostración racional. El conocimiento de Dios para el dogmatismo moral, se adquiere cuando el hombre, al realizar el ser en su obrar, encuentra en su interior a Dios, el ser absoluto:

"...porque Dios está en nosotros y obra en nosotros; y afirmar nuestro ser es afirmar el ser de Dios con toda la plenitud que le corresponde [...]. El ser supremo en esa doctrina no se demuestra; se quiere, se ama, se siente en nuestro mismo ser."¹⁰⁰

Pero para Amor Ruibal este Dios que se encuentra en el obrar, es un Dios carente de sentido, ya que todo ser en el dogmatismo moral tiene su raíz última en la conciencia humana creadora de la realidad. Así, y por ello mismo, el Dios del dogmatismo moral es un Dios cuya realidad viene dada por nuestra conciencia, su objetividad se disuelve en nuestra subjetividad

"Y un Dios que se objetiva mediante la afirmación de la conciencia, es un Dios que no puede superar los límites objetivos de la conciencia misma, un Dios-nada, un Dios in fieri idéntico al de la filosofía hegeliana."¹⁰¹

Este problema del inmanentismo explica que Amor Ruibal en su teoría de la correlatividad —muy parecida al inmanentismo del dogmatismo moral—, se esfuerce en mantener en todo momento la trascendencia divina, sin la cual se terminaría en una especie de panteísmo. La correlatividad no implica que Dios se encuentre también implicado en la relatividad de naturaleza, sino que más bien es la causa de esta relatividad de naturaleza:

"A la contingencia responde la relatividad, como a una y otra la potencia y el acto. Pero cuando se trata del origen primero de la existencia de las cosas que integran el universo respecto de la Causa suprema, la relación no es de coordinación entitativa, cual sucede en los seres contingentes entre sí, ni por lo tanto, de correspondencia mutua como se encuentran éstos. [...]"

⁹⁹ P.F.F.D., I, p. 222.

¹⁰⁰ *ibidem*.

¹⁰¹ P.F.F.D., I, pp. 222-223.

Esto no constituye, como es obvio, una excepción en la ley universalísima de la relatividad existencial mencionada, sino, a la inversa, responde a la condición intrínseca de todo ser relativo cuando, en virtud de esta condición, se trata de señalar su origen primero, que está en una relación más honda y radical que preside su existencia."¹⁰²

Un último aspecto de la crítica de nuestro autor al dogmatismo moral, consiste en la imposibilidad de mantener a la vez la teoría de la inmanencia, y la dualidad de naturaleza y sobrenaturaleza. Porque entonces la acción humana que se desarrolla en el mundo de la naturaleza exige el mundo de sobrenaturaleza, con lo que sólo caben dos opciones: o que esta necesidad de la sobrenaturaleza se exija por virtud de principio de inmanencia, y por lo tanto, la sobrenaturaleza se naturalizaría como hemos visto que ocurre en el pragmatismo más extremo de W. James; o bien, si la naturaleza procede de la sobrenaturaleza, lo que acontece es que el orden de naturaleza no tendría autonomía, y aparecería de esta manera inmanente a la sobrenaturaleza, resultando que el mismo orden de sobrenaturaleza quedaría anulado:

"En uno y otro caso, lo sobrenatural se anula, porque sea como base, sea como término del ser ontológico humano, entra aquél necesariamente en el concepto y definición de la humanidad."¹⁰³

Por último, con respecto a la relación de la filosofía con el dogma es conveniente repasar los requisitos básicos que plantea Amor Ruibal para que pueda establecerse una relación de lo natural y lo sobrenatural que no arruine a ninguno de ellos. Ya que para nuestro autor, si es cierto que en el orden ontológico existe una primacía de lo sobrenatural, puesto que en él tiene su razón de ser lo natural —es decir, lo natural es *creado* por lo sobrenatural—, en el ámbito gnoseológico, la primacía es a la inversa, puesto que lo sobrenatural es conocido por nosotros según nuestra manera y modos de conocer. Por ello, el conocimiento de lo sobrenatural está condicionado por nuestro modo natural de conocer, y su característica fundamental es la dualidad de sujeto y objeto. Este dualismo irreductible fundamenta los siguientes postulados:

1º/ "La percepción no ha de tener por base un acto reflejo o sea, no ha de constituirse en sus orígenes reflejamente..."¹⁰⁴

2º/ Que los actos directos de percepción han de responder por su naturaleza a algo objetivo.

3º/ Que el nexo de lo real y de la idea ha de ser interno y, por lo mismo anterior a todo acto cognoscitivo humano que supone dicho enlace y correspondencia.

4º/ Que el valor objetivo del conocer sensible, como el de las ideas, es indemostrable, porque toda demostración ha de suponer, por lo menos, el valor objetivo del sujeto que afirma o duda del acto que realiza, y de los principios en que se apoya su pretendida demostración.

5º/ "Sin las referidas condiciones previas en el orden cognoscitivo humano todo ideal de sobrenaturaleza es irrealizable en el hombre y científicamente absurdo."¹⁰⁵

¹⁰² C.M.I., E.D.-E., p. 464.

¹⁰³ P.F.F.D., I, p. 223.

¹⁰⁴ P.F.F.D., I, p. 224.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

ii. El conocimiento racional *concomitante* al dogma.

En este punto más que encontrarnos con una crítica directa del pragmatismo, Amor Ruibal nos ofrece su teoría, que es completamente opuesta al modernismo. Lo que aquí viene a establecer Amor Ruibal, es que la filosofía no sólo es necesaria e interviene para establecer la condición de posibilidad del dogma, sino que ciertos elementos filosóficos han de estar incluidos en el dogma:

"... no sólo es imposible separar totalmente la Dogmática de la filosofía, sino que es necesario que elementos capitales del orden filosófico sean incluidos y formulados en la manifestación dogmática."¹⁰⁶

Esto es, para nuestro filósofo —ahora teólogo compostelano— los dogmas tienen un valor ontológico en sí, enuncian *realidades* que sólo pueden ser comprensibles si existe correlación entre éstas y un sistema racional en el que puedan ser explicadas. Tomando un ejemplo de Amor Ruibal, diríamos:

"El dogma de la Trinidad, p. ej. no tiene en sí valor alguno, ni significa nada sin un valor ontológico absoluto de los conceptos de persona, naturaleza, relaciones, etc.; y el mismo dogma sería para nosotros sin significación ni sentido, si aquel valor absoluto no fuese de ningún modo traducible, ni por consiguiente, interpretado, por el valor ontológico que según el humano conocer atribuimos a los conceptos dichos."¹⁰⁷

Esto es, frente a la consideración simbolista del dogma que veíamos en el pragmatismo, Amor Ruibal plantea el dogma como expresión de realidades. El realismo filosófico de Amor Ruibal sirve aquí, de forma inversa, para establecer el valor cognoscitivo del conocimiento teológico¹⁰⁸.

La conexión entre el dogma y la filosofía, en la formulación dogmática tiene dos momentos: lo que llama nuestro autor *la conexión significativa*, y la *extensión* de esta conexión. Con respecto al primer momento, el problema de la conexión significativa entre los conceptos filosóficos y el dogma, para solucionarlo hay que tener en cuenta las dos cuestiones siguientes: ¿qué valor tiene nuestro conocimiento de las cosas perceptibles?, ¿hasta qué punto nuestro conocimiento de las cosas objetivas es un conocimiento objetivo? En esta pregunta late el problema de la conexión significativa del conocimiento humano, y por ello la crítica que realiza Amor Ruibal al pragmatismo es tan cerrada, concluyendo su agnosticismo. Por otra parte, esta misma pregunta, hay que hacerla con respecto al conocimiento de lo infinito y por lo tanto "infinitamente distantes de cualquier entendimiento creado"¹⁰⁹. Esta cuestión es la que se discutirá en el manuscrito *El conocimiento nocional y analógico de Dios*, en el que responde al problema de la analogía planteado en la escolástica, así como también a la cuestión y debate sobre la analogía y el conocimiento de Dios, planteados entre E. Le Roy, Sertillanges y Desbuts¹¹⁰.

¹⁰⁶ P.F.F.D., I, p. 228.

¹⁰⁷ P.F.F.D., I, p. 228.

¹⁰⁸ El realismo de Amor Ruibal halla su fundamento en el valor real del conocimiento humano. De manera inversa, ahora es el realismo el que sirve para establecer el fundamento del valor real del conocimiento teológico.

¹⁰⁹ P.F.F.D., I, p. 230.

¹¹⁰ Le Roy en su artículo en la *Quinzaine*, «Qu'est-ce que c'est un Dogme?», había ya planteado la cuestión sobre el conocimiento de Dios y sus atributos. A la cuestión abierta respondieron Sertillanges, con «Agnosticisme ou antropomorphisme?» en la *Revue de Philosophie* (1906) y Desbuts, con «La notion d'analogie d'après S. Thomas d'Aquin» en los *Annales de philosophie chrétienne* (1906). A estos dos artículos responderá a su vez Le Roy en *Dogme et critique*, (pp. 135-154). La cuestión según nos la presenta Sertillanges era la siguiente:

"Une récente discussion a réveillé parmi nous cette vieille question dormant. Soit à propos du dogme en général, soit à propos du divin en particulier, de très diverses conceptions se sont retrouvées en présence; en tous cas, on les a vues reparaître (continúa...)"

El segundo aspecto es la extensión de esta conexión entre filosofía y dogma. Esto es, qué elementos filosóficos están...

"... incluidos o no incluidos formal, virtual, o implícitamente en una verdad dogmática; por consiguiente, envuelve la cuestión de cómo y cuando una proposición es dogmática, o es puramente teológica, o queda en la categoría de tesis filosófica."¹¹¹

Por esta razón, para nuestro autor, aunque el dogmatismo moral no excluya de entrada lo sobrenatural en el dogma, al incluir la inmanencia en su sistema como núcleo central arruina toda la posibilidad de que lo sobrenatural sea objetivo. Por eso, aunque no lo diga explícitamente, estas consideraciones se dirigen contra el modernismo¹¹². Es más, frente a la independencia de la filosofía respecto del dogma que establecía E. Le Roy, sólo limitada por el carácter negativo del dogma, Amor Ruibal afirma explícitamente:

"De esta compenetración filosófico-dogmática se sigue que, no siendo revelado el elemento sobrenatural sin incluir elementos racionales, respecto de éstos son de igual valor los criterios teológicos que respecto del dogma mismo; y la autoridad de magisterio, al definir un dogma, alcanza, por lo menos, a la verdad filosófica sin la cual el dogma no es inteligible, o no se expresa concepto alguno."¹¹³

En resumidas cuentas el dogma incluye conceptos filosóficos¹¹⁴.

iii. El elemento racional *subsiguiente* al dogma.

Una vez establecida la filosofía como condición de posibilidad del dogma, y después de hacer ver los elementos filosóficos que se encuentran incluidos en el dogma, Amor Ruibal entiende que la filosofía interviene así mismo en las reflexiones subsiguientes al enunciado dogmático. El enunciado dogmático puede ser entonces profundizado por la reflexión humana. Aunque la fe no necesita para darse, más que un grado muy elemental de conocimiento de las verdades reveladas, estas mismas verdades pueden

¹¹⁰ (...continuación)

à l'horizon, attirant ou repoussant les champions plus ou moins près, plus ou moins loin de leur zone d'influence.

A l'un des deux extrêmes, l'agnosticisme proprement dit équivalant à la négation de Dieu, et, à plus forte raison, à celle du dogme. A l'autre extrême, l'intellectualisme outrancier, aboutissant à l'anthropomorphisme. Entre les deux, mille nuances qui n'arrivent pas à se joindre.

[...]

Je pose donc les questions suivantes:

Comment et dans quelle mesure pouvons-nous arriver à connaître Dieu?

Que valent les propositions dites de lui? L'expriment-elles formellement? symboliquement? analogiquement? Ont-elles une valeur positive? une valeur négative?" (Sertillanges, *op. cit.*, pp. 130-131)

¹¹¹ P.F.F.D., I, p. 229.

¹¹² Entre otros, ya que así mismo se dirige también contra el tradicionalismo y el ontologismo.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ Para Amor Ruibal, hay cuatro distintas maneras de integrar los conceptos filosóficos en el Dogma: "1.º soluciones directas en la percepción de lo sobrenatural; en cuanto encuentran necesariamente como elemento interno de lo revelado, de suerte que sin tales soluciones deje de tener sentido éste. 2.º soluciones de la *teología auténtica*, o sea, correspondientes al dogma en cuanto definido por la Iglesia, la cual, determinando el sentido de una proposición, determine el valor filosófico que teológicamente le corresponda. 3.º soluciones de la *teología expositiva*, en cuanto expresión del pensamiento católico, o interpretación recibida unánimemente como conexa con el dogma. 4.º soluciones de la *teología científica*, puramente filosófica, que permiten diversas orientaciones sin quebrantar los principios dogmáticos, aunque sean preliminares de la *teología científica*" (P.F.F.D., I, p. 230).

profundizarse racionalmente¹¹⁵. Así, se establece una teoría dogmática que comprendería el dogma, la interpretación católica del dogma y la doctrina teológica. Por lo tanto, para nuestro autor, y frente al ateísmo metodológico modernista, la teoría del dogma incluye y necesita elementos filosóficos:

"...la teoría dogmática presupone una teoría filosófica explícita o implícitamente reconocida, según la cual haya de interpretarse y ser expuesto el contenido de la fe, y, por consiguiente, reclama un conjunto de ideas ontológicas y psicológicas, cosmológicas y de teología natural sin las cuales sería imposible fijar el contenido de la revelación."¹¹⁶

Pero si hemos visto hasta ahora la vinculación necesaria del elemento filosófico, *antes, en y después* del dogma, Amor Ruibal, a partir de este momento, va a resaltar un aspecto complementario: la diferencia que hay entre el dogma y los factores racionales que le acompañan, de lo cual se derivarán también conclusiones para el modernismo.

El dogma y la filosofía que le acompaña, difieren tanto respecto a su polo subjetivo como objetivo. Respecto a lo objetivo, mientras que el dogma tiene por objeto lo revelado, lo objetivo en lo filosófico y racional es todo lo que podemos conocer racionalmente, todo el universo de cosas y hechos que nos rodean. Respecto al polo subjetivo, "la fuente subjetiva del dogma es la fe sobrenatural", la fuente del conocimiento racional son las "facultades cognoscitivas racionales". Para Amor Ruibal estas diferencias, sobre todo las referidas al polo subjetivo, son las que determinan que filosofía y dogma hayan de tenerse por absolutamente diversos. Ya que si se unifican dogma y filosofía respecto al sujeto y al objeto, después es imposible diferenciarlas resultando que la filosofía se convierte en una variante del dogma como ocurre en el tradicionalismo o el dogma es una especie de *hyperfilosofía*, en término de Amor Ruibal, como acontece en el antisobrenaturalismo.

Parece que es al pragmatismo, y sobre todo al de W. James, al que se refiere con el término de antisobrenaturalismo. Recordemos como W. James había naturalizado lo transcendente para poder estudiarlo de una manera científica. De hecho su Ciencia de las Religiones era lo que pretendía. Todo esto aparece mucho más claro cuando en el párrafo siguiente Amor Ruibal se refiere a las teorías de lo subconsciente:

"Este resultado [el antisobrenaturalismo y su opuesto el tradicionalismo], es inevitable, ya se intente hacer la reducción de los órdenes de conocimiento aludido mediante la fusión directa de los respectivos principios, tal como aparecen históricamente, ya se busque una solución fijando el punto de encuentro entre los factores primordiales, que han de disociarse en filósofos y dogmáticos, en un período amorfo y preconsciente de la humana actividad, o del dinamismo de la naturaleza, previo a la constitución del ser consciente humano. En estas formas de fusión filosófico-teológica, queda sustancialmente borrada la entidad de todo dogma como superior a la acción de la naturaleza y anulada, por consiguiente, la fuente de conocer a que los dogmas hubieran de referirse."¹¹⁷

Haciendo hincapié en la distinción entre dogma y filosofía, Amor Ruibal destaca las diferencias entre una y otra, de principios, medios y fines. Así, mientras que los principios del conocer racional hay que buscarlos en nuestra naturaleza y fuerza cognoscitiva, en el dogma los principios son las enseñanzas

¹¹⁵ Aparece aquí, de modo latente, la estructura noción-idea que explica el conocimiento en Amor Ruibal. Se da en nuestro autor un paralelismo absoluto entre su teoría del conocimiento y su teoría del dogma. Además, también se encuentra subyacente su concepción intelectualista de la fe. La fe no se puede reducir a un sentimiento sino que "la fe no puede menos de ser conocimiento y, como tal, no puede evitar el hallarse sometido a las leyes lógicas y psicológicas que llevan a todo conocer directo y elemental a constituirse reflejamente..." (P.F.F.D., I, p. 231).

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ P.F.F.D., I, p. 232.

de la revelación; mientras que el fin de nuestro conocimiento racional es el conocimiento de la naturaleza, en cambio el del conocimiento teológico o dogmático es el conocimiento de la sobrenaturaleza y la naturaleza subordinada a ésta; y siendo diferentes principios y fines de uno y otro conocimiento lo serán necesariamente los medios. Es por ello que para Amor Ruibal lo dogmático y lo filosófico aunque vinculados entre sí son originaria y substancialmente distintos. Y es esa misma distinción la que hace, paradójicamente, que lo dogmático requiera de lo filosófico:

"Así, lejos de ser la unidad originaria la que produce la dualidad de naturaleza y sobrenaturaleza, como se pretende en las diversas escuelas antisobrenaturalistas, es la dualidad primitiva la que viene a constituir la unidad en los actos conscientes naturales y sobrenaturales. Porque, lejos de excluir el dualismo de lo natural y sobrenatural, la unidad del acto de conocer, como resultante de una común función psicológica, es indispensable que la actividad natural de las facultades psíquicas intervenga positivamente y haga así propios del hombre los actos de la vida sobrenatural."¹¹⁸

Por último, es esta distinción de lo filosófico y lo dogmático lo que le permitirá a Amor Ruibal disolver el nudo gordiano de donde partía el pragmatismo y en general el modernismo. El problema fundamental es que muchas veces las proposiciones dogmáticas no son completamente inteligibles. No podemos agotar racional y comprensivamente lo que enuncian los dogmas. Ello hacía que la solución tentada por los pragmatistas fuera la de no hacer de los dogmas proposiciones racionales sino prácticas, como vimos en E. Le Roy. Para Amor Ruibal esto era, junto el método de la inmanencia, lo que le parecía más insoportable del pragmatismo teológico. Por ello para mantener el carácter racional de los dogmas, pero sin caer tampoco en un intelectualismo que como veremos, tampoco será admitido por nuestro autor, considerará que en el dogma no conocemos racional y completamente la verdad sobrenatural suministrada, sino que se nos da la existencia de una verdad sobrenatural que es razonable. El dogma no nos dice cómo es la verdad de sobrenaturaleza, sino que...

"No nos ponemos en contacto con la realidad entitativa que el dogma representa, sino que se pone a nuestro alcance la verdad de su existencia y con ello la inteligibilidad capaz de permitirnos afirmar algo como existente. Así es que, para constituir la verdad dogmática en cuanto tal, no es menester entremos nunca en la posesión de la inteligibilidad formal del dogma, sino tan sólo en posesión de su credibilidad, lo mismo en cuanto a su existencia, como a ser inteligible mediante la razón formal de lo revelado, supuesta una representación cognoscitiva según el humano alcance."¹¹⁹

Con lo cual, Amor Ruibal vuelve a pasar entre Scila y Caribdis en la consideración del dogma, vuelve a situarse entre el intelectualismo, Scila, y el irracionalismo, Caribdis. Todo esto quedará mucho más claro en el apartado siguiente.

b. El pragmatismo: tipo dogmático inválido.

Hemos visto en el apartado anterior cómo nuestro teólogo de Compostela, relacionaba lo racional y lo dogmático, y cuales eran las bases teóricas de esa relación. En el apartado actual veremos ya más explícitamente cómo se concretan los anteriores criterios en la crítica al pragmatismo. Crítica al

¹¹⁸ P.F.F.D., I, p. 233.

¹¹⁹ P.F.F.D., I, p. 234.

pragmatismo que, también aquí, aparece puesta en contrapunto con la crítica al intelectualismo. Pragmatismo e intelectualismo se muestran, pues, como los dos polos de la concepción del dogma, frente a los cuales Amor Ruibal hará su propuesta.

Pero antes es necesario considerar el lugar, desde donde hace tal crítica al pragmatismo —y a su antagonista el intelectualismo—. El capítulo en el que esto se trata es el capítulo IV, del tomo I, de los *P.F.F.D.* titulado como *Constitución y desenvolvimiento del tipo dogmático*. Aquí Amor Ruibal hace varias clasificaciones de los tipos dogmáticos bien sea desde su consideración del dogma o como se conciba su desarrollo. Estas diferentes clasificaciones están recogidas en el cuadro siguiente.

CONSTITUCIÓN DEL DOGMA: Origen y formación del Dogma.		DESARROLLO DOGMÁTICO.
Perspectiva Filosófica.	Perspectiva Teológica.	
INTELLECTUALISMO.	PROTESTANTE: • Estático. • Dinámico: ○ Intelectualismo. ○ Pragmatismo.	ESTÁTICO: • Protestantismo Antiguo. • Ortodoxos.
PRAGMATISMO: • Pragmatismo. • Dogmatismo moral.	ORTODOXA: • Estático. • Dinámico.	DINÁMICO: • Protestantismo Moderno: ○ Intelectualismo. ○ Pragmatismo. • Ortodoxos modernos.
SUJETO-OBJETO: • Desviaciones: ○ Intelectualismo ○ Dogmatismo moral.	CATÓLICA.	MIXTO: • Catolicismo.

Tabla VI: El pragmatismo en la constitución y desarrollo dogmático.

Como se puede observar, en este cuadro aparecen repetidas veces, el pragmatismo y el intelectualismo, primero en la clasificación de tipo dogmático desde la perspectiva filosófica; después dentro del punto de vista teológico, como variantes del protestantismo dinámico; y por último según la clasificación del desarrollo dogmático, aparece en el apartado del tipo dinámico. Todo ello muestra que Amor Ruibal utiliza varios criterios de clasificación que no son excluyentes entre sí, sino que es estudiado desde aspectos diferentes, aunque todos ellos complementarios. Para exponer el juicio de Amor Ruibal sobre el pragmatismo, según estos tipos clasificatorios, y su crítica como teoría inválida para la dogmática, seguiremos los siguientes pasos. Primeramente, estudiaremos el pragmatismo y el intelectualismo como tipos filosóficos; en segundo lugar el pragmatismo y el intelectualismo como teorías dinámicas del desarrollo del dogma; para por último estudiarlos en su origen histórico-religioso como derivaciones del protestantismo moderno. En todos ellos tendremos que incluir el intelectualismo como teoría que critica y sirve de contrapunto al pragmatismo.

i. El pragmatismo e intelectualismo en la reflexión sobre el origen y la formación del dogma.

Dentro de la *perspectiva filosófica* sobre el origen del dogma, Amor Ruibal divide las teorías en tres tipos genéricos: el intelectualismo, el pragmatismo y las teorías que mantienen la correlación objetivo-intelectualista, esto es, las teorías que no caen ni en el idealismo ni el positivismo.

El intelectualismo es apenas tratado. Su exposición ocupa tres pequeños párrafos. En ellos se nos viene a repetir lo ya indicado en otras partes: que el intelectualismo abarca aquellas teorías...

"... que hacen depender de la idea el valor ontológico de la cosa, ora en sentido transcendente, ora de simple Idealismo."¹²⁰

Parece pues, que incluye dentro del intelectualismo las teorías de corte kantiano, las que conciben la idea como transcendente a la realidad, y los idealismos de todo tipo. Estas teorías trasladadas al dogma hacen que éste sólo sea una expresión ideal, y por lo tanto el sistema dogmático no sea más que un sistema lógico y coherente de doctrinas de carácter ideal. De esta opinión son los intelectualistas dogmáticos que menciona Amor Ruibal: Hermes, Günther y Froschamer.

También es de advertir, que a este intelectualismo, Amor Ruibal se refiere como *intelectualismo puro*, calificativo que, como se verá, tendrá sentido cuando estudiemos el tipo de la correlación intelectualivo-objetiva.

Frente al intelectualismo dogmático se alzaba la teoría de E. Le Roy que dando un giro radical al origen y naturaleza del dogma, veía en éste, un planteamiento pragmático: los dogmas sólo son normas de acción. Lo cual, después en la concepción de W. James, aunque en primera instancia no estaba centrada en los dogmas, éstos encontraban su explicación en la teoría pragmática de lo religioso. Por ello Amor Ruibal examinará aquí tanto el pragmatismo de W. James como el dogmatismo moral de E. Le Roy.

Los dos aspectos fundamentales del pragmatismo que imposibilitan una teoría válida del dogma son el principio de inmanencia y la inversión del proceso cognoscitivo. El dogmatismo moral aunque pretende distanciarse de los planteamientos radicales del pragmatismo religioso, termina aceptando las mismas teorías con idénticas consecuencias, como ya hemos visto. Por ello, el filósofo compostelano dirá:

"Los dos capitales defectos del dogmatismo moral que aparecen desde luego son: la inversión del proceso cognoscitivo, a la manera pragmatista, negando todo valor ontológico a las ideas en sí, para deducirlo únicamente de la experiencia subjetiva; y la ley de la inmanencia, que fija una exigencia ontológica, de hecho ineludible, entre lo natural y sobrenatural, y lleva consigo la indistinción real de ambos órdenes, según hace el pragmatismo."¹²¹

En efecto, el pragmatismo de James, con su teoría de la inmanencia terminaba por eliminar del concepto lo objetivo, y lo sobrenatural aparecía naturalizado¹²², con lo cual cerraba toda posibilidad para una dogmática sobrenatural. La teología era transformada en Ciencia de las Religiones, y lo divino era estudiado como un fenómeno humano.

¹²⁰ P.F.F.D., I, p. 250.

¹²¹ P.F.F.D., I, p. 252.

¹²² La crítica en este sentido de Amor Ruibal a W. James es muy clara: "el pragmatismo no admite lo sobrenatural como entidad diversa de naturaleza" (P.F.F.D., I, p. 251).

El dogmatismo moral aunque admitiendo la teoría de la inmanencia, pretendía mantener también la dualidad entre lo objetivo y lo subjetivo, y lo que ahora resulta más importante, entre la naturaleza y la sobrenaturaleza. Pero para Amor Ruibal, si la inmanencia, en el pragmatismo filosófico de W. James, no llevaba más que al monismo, en el dogmatismo moral, aunque realizada en el ámbito de la acción, elimina la dualidad de lo sobrenatural y lo natural. La pretensión de E. Le Roy, fracasa así, ya que al explicar de forma inmanente el dogma, lo sobrenatural desaparece como algo diferente de lo natural:

"De ahí resulta que la afirmación de lo sobrenatural en la doctrina aludida es ontológicamente absurda y no puede tener otro valor que el puramente abstracto y teórico, que es cabalmente la negación de todo valor real según el dogmatismo moral. Una doctrina que, según el proceso de Inmanencia, se ve forzada a establecer de hecho entre lo finito y lo infinito, entre lo contingente y el absoluto, la misma relación de un accidente con una sustancia, está incapacitada para dejar subsistentes, fuera del orden de Intención, dos categorías de lo real que se contraponen como naturaleza y sobrenaturaleza."¹²³

La otra crítica que dirige hacia el dogmatismo moral, es que para ellos, el conocimiento especulativo no es verdadero conocimiento, ya que como hemos visto no llega a reflejar la realidad cambiante, tal como es. Esto, que ya ha sido criticado en su vertiente filosófica, también será rechazado por Amor Ruibal por sus consecuencias dogmáticas. El dogmatismo moral al rechazar el valor cognoscitivo de las ideas, niega en primer lugar la posibilidad de demostración de la existencia real del dogma por medios racionales¹²⁴. Las fórmulas dogmáticas aparecen posteriormente a su realización práctica. Primero son vividas y actuadas, y después de ello aparece su formulación. Pero el dogma, para Amor Ruibal se desnaturaliza y deforma en esta teoría.

Para nuestro autor, si se desposee de valor de verdad a las ideas, y se presentan éstas como simples formulaciones sin valor de realidad,

"... no sólo desaparece todo el valor teórico de la dogmática y la correspondiente significación de la fe, sino que es contradictorio en ella afirmar la existencia de un orden de sobrenaturaleza. Porque es imposible establecer categorías de verdades distintas entre sí, clasificar sus propiedades respectivas y fijar los criterios de conocimiento, sin discurrir en la esfera de las ideas y dar a éstas un valor real que simultáneamente se le quiere negar."¹²⁵

Por todo ello, el pragmatismo que se presentaba como solución a los problemas del intelectualismo, resulta tan intolerable para Amor Ruibal como éste¹²⁶. Estos mismos argumentos serán de nuevo planteados en siguiente apartado.

Frente a los dos anteriores, sólo la filosofía que mantenga la correlación objetivo-subjetiva constituye para nuestro autor el planteamiento dogmático correcto. Partiendo del valor cognoscitivo de la idea, que tiene un valor real, y del nexo sujeto-objeto que permite tal carácter objetivo de la idea, el

¹²³ *Ibidem*, p. 253. "De ahí la imposibilidad de sostener en concreto, como independientes entre sí, el orden natural y sobrenatural, toda vez que éste es reclamado por la acción en la naturaleza, en el sistema consabido; y de ahí igualmente la identidad substancial del plan y criterio de conocimiento en el pragmatismo y el dogmatismo moral..." (P.F.F.D., I, p. 251).

¹²⁴ El problema que ve aquí nuestro autor, son los motivos de credibilidad. El dogma, que por su carácter sobrenatural no puede ser completamente inteligido por el hombre, está dotado, sin embargo, de una racionalidad. Estos argumentos racionales son los llamados motivos de credibilidad. El dogma es razonable para Amor Ruibal. Todo esto aparece más claro cuando estudia el tipo dogmático subjetivo-objetivista.

¹²⁵ P.F.F.D., I, p. 252.

¹²⁶ "Por donde se ve que el tipo dogmático que hemos denominado pragmatista (en el fondo, idéntico al de pragmatismo y al de dogmatismo moral) resulta negación absoluta de la dogmática sobrenatural rectamente entendida y hállase en igual posición, respecto de ella, que el tipo dogmático intelectualista, como lo formulan las escuelas transcendente, siquiera los partidarios de uno y otro procedimiento lleguen al mismo resultado por caminos opuestos" (P.F.F.D., I, p. 253).

dogma tiene un valor cognoscitivo objetivo. El dogma representa una realidad. Se da en este sentido una especie de inmanencia¹²⁷:

"... el tipo dogmático viene a resultar inmanente y subjetivo por la forma ideal que lo representa y por su elaboración reproductiva en la conciencia..."¹²⁸

Éste será el tipo dogmático católico. Pero, Amor Ruibal, más que exponer en él de forma cumplida cómo se constituye este tipo dogmático, pasará por él rápidamente para continuar la crítica del intelectualismo y del dogmatismo moral, entendidos ahora como desviaciones de este tipo mixto.

Primeramente, nuestro autor criticará a aquellos que...

"... llevando [...] al extremo el valor representativo de la idea hasta resolver todo el dogma, desde el punto de vista científico, en un esquema dialéctico, que se pierde en las regiones de la abstracción."¹²⁹

Para nuestro autor no es válida aquella teología que pretende deducir y demostrar lógicamente todos los dogmas. El misterio que expresan, queda así «desvelado» por tales autores, para los que los mismos designios de Dios aparecen como proposiciones de un libro de lógica, y los dogmas como proposiciones algebraicas completamente evidentes. Y no sólo criticará a los teólogos hiperracionalistas o hiperdeductivos, sino que así mismo a los físicos abstractos que discuten y rechazan los hechos experimentales, por no estar de acuerdo con sus demostraciones; también a los psicólogos que hacen de la psicología una especie de cuadro de armonías preestablecidas, en la que la vida humana y sus fenómenos quedaban convertidos en la conclusión de un silogismo. Para nuestro autor esta actitud que desconoce los hechos de la experiencia le parece tan inviable en las ciencias sean -físicas o humanas—, como en la teología, ciencia de lo divino. Estos teólogos, físicos, psicólogos que todo lo quieren deducir de sus «sagaces» argumentaciones ¿no serán los escolásticos a «machamartillo», de los que pretende zafarse?

Frente a la concepción intelectualista, se alza la pragmatista que pretende evitar los excesos de la misma. Para Amor Ruibal su solución es vana por dos razones: primeramente porque cree que los excesos del intelectualismo son producidos por la concepción objetiva de las ideas, y la primacía de la razón; y porque pretende solucionar este problema eliminando las ideas y dando primacía a la acción. Pero,

"... ni las exageraciones del esquematismo intelectualista son resultante necesaria e inevitable de la primacía de las ideas sobre la acción, ni en el sistema opuesto el predominio de la acción sobre la idea puede traducirse en valor cognoscitivo, si no se reduce a la categoría de ideas. Por ambos conceptos, y aparte de los errores que el dogmatismo moral encierra, resulta injustificable su procedimiento."¹³⁰

Amor Ruibal vuelve a reiterar su crítica al dogmatismo moral, en que no se puede prescindir de las ideas para formular cualquier teoría, ni tampoco para iluminar la acción misma. Además para nuestro autor, la *acción* por sí misma no sirve para erigir ni una teoría cualquiera, ni menos aún, una teoría del

¹²⁷ Véase *supra* p. 166 las similitudes de la teoría del correlacionalismo de Amor Ruibal con la teoría de la inmanencia pragmática.

¹²⁸ P.F.F.D., I, p. 253.

¹²⁹ P.F.F.D., I, p. 254.

¹³⁰ P.F.F.D., I, p. 255.

dogma¹³¹: los dogmas exigen para su constitución estar fundados en ideas. Por último, para Amor Ruibal el pragmatismo, al eliminar el valor objetivo de las ideas, fundamentará el dogma subjetivamente, basándose sólo en criterios sentimentales:

"La consecuencia obligada de esto es que el tipo dogmático resulte obra individual y privativa de cada uno de los que se creen en posesión de la verdadera doctrina sobrenatural, lo cual equivale a suprimir todo tipo universal objetivo en los dogmas y crear una dogmática atípica, que es, como tal, desnaturalizada y falsa."¹³²

ii. El pragmatismo en la reflexión sobre la evolución del dogma.

La siguiente clasificación que hace Amor Ruibal de las teorías sobre el dogma, es según interpreten la evolución dogmática. Divide las teorías en *estáticas puras*, para las que no existe evolución en el dogma; y *dinámicas puras*, que afirman que el dogma está en continua evolución¹³³. Entre ambas estaría representada la *dinámico-estática* que considera que el dogma no varía aunque lo hagan sus elementos filosóficos inherentes. La teoría *estática* estaría representada por los primeros ortodoxos y el protestantismo antiguo; la *estático-dinámica* por el catolicismo; y la *dinámica* de nuevo por el intelectualismo y el pragmatismo, que estarían a su vez incluidos en el protestantismo moderno.

La teoría *dinámica* de tipo intelectualista está encarnada fundamentalmente en la obra de Harnack, que seguirá la teoría histórica de la escuela hegeliana.

Contra esta teoría surge el pragmatismo —o modernismo—, pero manteniendo también la evolución dogmática. Frente a la evolución de carácter historicista que defiende el intelectualismo, el pragmatismo —o immanentismo— dará prioridad a lo subjetivo. La evolución dogmática se realiza sobre un tipo subconsciente o subliminar que se va objetivando. En los dogmas, por lo tanto, se da una evolución permanente. No hay un período de formación —que en el intelectualismo llegaría hasta Nicea— y luego un período en que estos dogmas se van sintetizando —que sería de Nicea a nuestros días—; sino que el dogma siempre está en un proceso de sistematización, en cada tiempo con sus categorías filosóficas.

Otro elemento fundamental para la evolución del dogma según el pragmatismo es el carácter simbólico del dogma. Mientras que para la concepción intelectualista, dogma y expresión dogmática son una misma cosa, y la teología es el origen del dogma; el pragmatismo distingue entre el dogma y su formulación, siendo esto último lo que está sometido a cambio y evolución. La formulación dogmática, que está sujeta a la intervención del magisterio, es lo que evoluciona. Por debajo de ella está la realidad dogmática que es inaccesible a la expresión racional:

¹³¹ "Los hechos aislados e independientes jamás saldrán por sí solos de la categoría de sensaciones puras, y como tales inconexos e inertes, ajenas en absoluto a la vitalidad de la ciencia, hasta ponerse en contacto con las ideas, las cuales, a su vez, surgen como elemento vivificador en presencia de los fenómenos sensibles, con su mismo valor objetivo, y el de la realidad del yo, postulado esencial en todo conocer y en todo sistema de conocimiento" (P.F.F.D., I, pp. 255-256).

¹³² P.F.F.D., I, p. 256.

¹³³ "La solución que hemos denominado *dinámica*, o del dinamismo dogmático, hace del crecimiento del dogma, como del dogma mismo, ya explícitamente, ya implícitamente, función de la actividad humana, y lo subordina a las etapas evolutivas de ésta. La categoría dogmática, siendo así traducible por una fórmula filosófica, medida y norma de su valor objetivo, seguirá siempre, por ley natural ineludible, las contingencias generales del humano conocer y las especiales de cada sistema, a cuya semejanza se elabora el tipo doctrinal y práctico de los dogmas" (P.F.F.D., I, p. 256-257).

"Todo, pues, lo que dogmáticamente se nos propone es un conjunto de símbolos, que no tienen relación interna con la entidad sobrenatural que se enuncia, sino simplemente relación externa y circunstancial, acomodada a las condiciones de la intelectualidad humana en un momento histórico determinado, bastantes para formar concepto de la creencia que se adapte al medio ambiente científico en que aparece."¹³⁴

Los símbolos tendrán para el pragmatismo, según nuestro autor, dos características: «considerados en sí» son siempre cambiantes, ya que su función es amoldarse a las ideas, y sentimientos religiosos de una época. Considerados «en su representación», esto es, en cuanto representan algo, son inmutables ya que su función siempre es la misma, satisfacer las necesidades y pretensiones del creyente de una época determinada. Esta última característica, descubre en la mutabilidad completa de lo simbólico una especie de estabilidad que corresponde a la *función* del dogma:

"De esta manera, se pretende garantizar una inmutabilidad mística resultante de la unidad de aspiración en todas las fórmulas del dogma, compatible con la inestabilidad material y cambio de las fórmulas mismas, o sea, de los dogmas, que pudieran ser, y son en algunos casos y por corresponder a tiempos diversos, contradictorios entre sí, al decir de la escuela que aludimos."¹³⁵

Después de exponer estos aspectos del pragmatismo como teoría sobre el dogma, Amor Ruibal, en su afán de relacionar ambas teorías que pretendían presentarse como diferentes, descubre idénticas consecuencias en cada una de ellas. Amor Ruibal señala, pues, tres aspectos coincidentes y tres aspectos diferenciales entre el intelectualismo y el pragmatismo.

Los aspectos en que coinciden el pragmatismo y el intelectualismo son:

1º Ambas teorías establecen como núcleo del dogma, una amalgama de teorías y conceptos filosóficos y teológicos.

2º La formulación dogmática aparece con posterioridad al contenido doctrinal de la misma y surge como depuración del núcleo amorfo anteriormente dicho:

"De ahí que, así como la creencia católica en sus orígenes fue una verdadera gnosis, o sea, una síntesis doctrinal de investigaciones religiosas, cuyas conclusiones cristalizaron, por decirlo así, en dogmas; de igual modo, en el decurso de la historia, con las agregaciones de nuevos conceptos, la teología (que es la continuadora más alta y sistemática de la gnosis primera) dio nuevas soluciones y, con ello, orientaciones nuevas en la dogmática, enriqueciendo paulatinamente el tesoro de los dogmas y el conjunto consiguiente de la creencia católica."¹³⁶

3º/ Ambas corrientes —indica Amor Ruibal— consideran dos etapas de la Iglesia primitiva como las fases determinantes para la constitución del dogma: la etapa de la constitución del Canon (35-100) y una segunda que iría hasta el Concilio de Nicea (100-325).¹³⁷

Las diferencias entre pragmatismo e intelectualismo vuelven a incidir sobre aspectos ya tratados. Nosotros haremos especial hincapié en lo que corresponde al pragmatismo:

¹³⁴ P.F.F.D., I, p. 259.

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ P.F.F.D., I, p. 260.

¹³⁷ Parece que esto está en contradicción con lo dicho por Amor Ruibal, un poco más arriba (ver *supra* p. 185), sobre que el pragmatismo no establecía solución de continuidad entre una primera etapa de formación del dogma y las posteriores etapas de tipo teológico.

1º/ Frente al intelectualismo que daba sobre todo importancia a los elementos positivos como filosofías y tradiciones religiosas, el pragmatismo, dice nuestro autor, da más importancia a la conciencia cristiana que en su desarrollo, se irá concretando en los diferentes dogmas.

2º/ Frente a los intelectualistas que introducen como factores internos de los dogmas los elementos filosóficos e históricos antedichos, para los pragmatistas la formación del dogma es un proceso continuado de objetivación de la conciencia cristiana en lo que los elementos históricos son externos al dogma y su evolución.

La crítica de Amor Ruibal al pragmatismo como teoría explicativa de lo dogmático, aparece por lo tanto junto a la crítica del intelectualismo. Ambas teorías son incapaces de dar cuenta exacta del dogma, como algo específico y diferente de la naturaleza humana. Ambos sistemas son en última instancia monistas. Para el intelectualismo lo divino sólo aparece cognoscible en cuanto idea, para el pragmatismo en cambio:

"... lo divino sólo es aceptable en cuanto aparece a través de los fenómenos de la subconsciencia como postulado del sentimiento religioso y de creencias."¹³⁸

La concepción de lo divino en ambas teorías es por lo tanto inaceptable. Para Amor Ruibal es incompatible la idea de lo divino de estas teorías con la dogmática, en tres aspectos: el ontológico, el psicológico y el histórico. Ontológicamente tanto el intelectualismo como el pragmatismo limitan lo divino a la conciencia personal. La conciencia se eleva hasta lo infinito para conocer a Dios, pero Éste a su vez ha sido limitado y convertido en un ser contingente, ya que es producto de las construcciones subjetivas humanas. Lo sobrenatural aparece por lo tanto naturalizado, como ya hemos visto.

También, es del todo contradictorio el paso de lo trascendente a lo inmanente, en las teorías intelectualistas que son trascendentalistas, así como el paso de lo inmanente a lo trascendente en el pragmatismo. Porque, ¿cómo se puede llegar a postular la transcendencia de Dios desde la teoría de la inmanencia? Para Amor Ruibal,

"... partiendo de lo Inmanente en sentido pragmatista, no puede llegarse a lo trascendente sin una afirmación contradictoria y una ruptura en la teoría y en el método del sistema; porque lo trascendente en tanto lo es, en cuanto está fuera de la experiencia inmanente y subjetiva; y, según el pragmatismo, nada se conoce ni es susceptible de ser afirmado sino en cuanto se alcanza por la experiencia, sobre la cual se forman y a la cual exclusivamente se ordenan las ideas, como tipos provisionales y de representación acomodaticia."¹³⁹

Por ello, la afirmación pragmatista, de que lo divino es trascendente es un contrasentido. Esta crítica de Amor Ruibal, como se observa, se dirige contra el dogmatismo moral, porque el pragmatismo filosófico de W. James, excluye en última instancia, una realidad sobrenatural trascendente. En cambio, el dogmatismo moral junto con la afirmación de la existencia de Dios como un ser trascendente, mantenía que todo es inmanente a todo, y que por ello, Dios puede ser conocido en el interior del hombre.

Para Amor Ruibal esta contradicción hace que lo divino y sobrenatural, no puedan explicarse en el intelectualismo y en el pragmatismo más que como una *aspiración*. En el intelectualismo, aspiración a alcanzar lo divino en la plenitud de la idea. Y en el pragmatismo aspiración de ir más allá de la

¹³⁸ P.F.F.D., I, p. 261.

¹³⁹ P.F.F.D., I, p. 263.

conciencia personal a una realidad, que se sobreponga a nosotros mismos. Amor Ruibal se refiere evidentemente a la supraconciencia de W. James, que era donde el autor norteamericano establecía lo divino. Para nuestro autor esta aspiración conduce a Dios...

"Mas ¿esta aspiración podría jamás incluir la real existencia de algo divino que esté más allá de nosotros? ¿Podría en ningún caso traducirse en lo divino personal y consciente, con independencia de la conciencia personal humana a que va vinculada aquella supuesta aspiración?"¹⁴⁰

Dios, para el pragmatismo, no es más que la conciencia humana elevada a lo divino.

Después de las incompatibilidades de tipo ontológico, Amor Ruibal vendrá a exponer las de tipo psicológico que, como veremos, no son sino las anteriores analizadas ahora desde el punto de vista de la teoría del conocimiento.

Si antes veíamos en el pragmatismo la imposibilidad de pasar de lo inmanente a lo trascendente, ahora esta imposibilidad en lo psicológico no es otra cosa que el agnosticismo. En efecto Amor Ruibal ve que es imposible llegar al conocimiento de Dios desde la teoría pragmática, ya que si sólo podemos conocer los fenómenos de la acción y sus estados de conciencia respectivos, y se pretende que Dios es trascendente, Dios será realmente desconocido:

"... Dios, sus atributos y todo lo que constituye el conjunto dogmático, es una verdadera incógnita respecto de la humanidad, cuya solución no se obtendrá nunca mientras se diga que el ser divino es trascendente respecto de la conciencia humana."¹⁴¹

Con respecto a los atributos de Dios, mientras que el transcendentalismo puede y elabora sus atributos metafísicos de Dios, pero no puede llegar a la concepción de un Dios personal; en el pragmatismo acontece a la inversa: elabora una concepción personal de Dios que se realiza sobre el propio yo, pero los atributos metafísicos¹⁴², así como la misma existencia de Dios, quedan entonces como indemostrables.

Como consecuencia del monismo ontológico al que antes hemos aludido, y de la indistinción de naturaleza y sobrenaturaleza, los fenómenos finitos no serán más que las variantes de un infinito personal y amorfo. La creación desaparece y es sustituida por la evolución, bien de tipo descendente: de lo transcendente a las formas finitas; bien de tipo ascendente: de lo inmanente a estas formas¹⁴³. Por ello...

"El origen y destino del hombre [se entiende el origen y destino sobrenaturales] son psicológicamente, en ambos sistemas, formas fenoménicas del orden histórico, que se reducen a puro simbolismo; en su aspecto ontológico, no significan nada objetivo, ni serían cognoscibles tampoco, porque no responden a forma alguna actual de la conciencia; pues ésta sólo puede atestiguar lo que es acción, en ejercicio, dentro de la tesis de la Inmanencia, o lo que se halla presente al espíritu en la tesis transcendente."¹⁴⁴

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ *Ibidem*.

¹⁴² Sobre los atributos metafísicos de Dios recuérdese lo que habíamos visto más arriba en W. James (ver *supra* p. 136), para quien estos atributos carecían de sentido y no eran más que simples elucubraciones de mentes dadas a la dialéctica.

¹⁴³ El concepto de evolución aquí empleado no es la evolución biológica del transformismo, sino la evolución filosófica. En el transcendentalismo el término más exacto sería *el devenir*, y en el pragmatismo, *la evolución*, pero siempre entendido de forma psicológica. Recuérdese lo visto sobre la evolución en la secc. I, cap. I.

¹⁴⁴ P.F.F.D., I, p. 264.

Por último el tercer aspecto en el que el inmanentismo y transcendentalismo no pueden ser considerados válidos para una teoría del dogma, es en el aspecto histórico. Ambas doctrinas mantienen que el desarrollo del dogma, se realiza por una yuxtaposición e intosuscepción en una amalgama, de doctrinas filosóficas y religiosas de diversos tipos y procedencias. El dogma no sería más que...

"... una pura síntesis científica de las concepciones humanas en la esfera religiosa."¹⁴⁵

Frente a esta concepción histórica del dogma de los pragmatistas e intelectualistas, Amor Ruibal mencionará los dos elementos que caracterizan la concepción dogmática católica: el Magisterio, y la concepción patristica del dogma. Sin entrar ya en demasiadas teologías, sólo indicaremos dos aspectos que se desprenden de ellos y que son significativos, ya que muestran su visión del dogma y la crisis modernista.

Para nuestro teólogo compostelano, el Magisterio y su intervención para establecer el contenido de la fe, no son opuestos a la libre investigación, como pretendían los autores modernistas; sino más bien al contrario, permiten las especulaciones individuales en lo que no es de fe (y costumbres). El magisterio,

"... no por eso trata de monopolizar la acción individual y científica de aquellos que aceptan la creencia, antes bien, fuera de lo revelado, deja libre campo a todo género de especulaciones individuales. Es decir que desde los comienzos del cristianismo se distingue lo que constituye el cuerpo dogmático de lo que es resultado de la investigación humana, sin identificar ni confundir ambos órdenes, ni menos reconocer los mismos criterios para determinar la verdad de cada uno de ellos."¹⁴⁶

La concepción patristica, permite a Amor Ruibal destacar el misterio que supone el dogma. El dogma no es una creencia personal y subjetiva, sino que es objetivo y se presenta como misterio. El dogma nunca podrá ser desvelado por el conocimiento humano. Los Padres de la Iglesia,

"... declaran de la manera más explícita el carácter sobrenatural del dogma; la necesidad de admitir los misterios como tales, en cuanto enseñanza divina, sin llegar jamás a comprenderlos y explicarlos por la ciencia."¹⁴⁷

iii. El intelectualismo y el pragmatismo derivados del espíritu protestante.

En los epígrafes anteriores hemos visto la crítica directa que hace Amor Ruibal del intelectualismo y del pragmatismo como tipos específicos en la *perspectiva filosófica* sobre la constitución y desarrollo del dogma. Queda el análisis de la última columna de la tabla que hemos situado al comienzo del capítulo. En ella hemos puesto estas dos teorías no como tipos específicos sino como consecuencia de un tipo determinado: el protestante. De hecho estas dos teorías no se encuentran tratadas explícitamente dentro del protestantismo. Ahora bien, aparecen casi como conclusión lógica de la evolución del protestantismo.

En realidad, en la exposición de Amor Ruibal en este punto (sección III, capítulo IV de los *P.F.F.D.*) aparecen muchos elementos y clasificaciones entrelazados, en una particular exposición histórica. De hecho este apartado comienza planteando el sistema protestante en su primera fase, dentro de

¹⁴⁵ *P.F.F.D.*, I, p. 264. Parece que Amor Ruibal critica aquí la disyuntiva de teología *versus* Ciencia de las Religiones. El problema radical es: ¿puede haber una Ciencia de las Religiones? ¿Se ha de incluir la transcendencia en la Ciencia de las Religiones?

¹⁴⁶ *P.F.F.D.*, I, p. 265.

¹⁴⁷ *Ibidem*.

las teorías sobre la evolución del dogma, al que sigue el sistema ortodoxo en el capítulo V, y el católico en el capítulo VI. Ya dentro de la dinámica expositiva del sistema protestante encontramos en una especie de excursus sus primeras consideraciones sobre la mística y la creencia, con especial referencia a W. James. Ahora bien en todo este torrente de análisis, críticas de teorías y exposiciones históricas, e incluso desbordamientos hacia el estudio de la mística, vemos una orientación general: la crisis moderna de la teología —modernismo— que se sitúa entre la interpretación excesivamente intelectualista del dogma y su interpretación pragmatista, es en cierta medida consecuencia lógica del protestantismo¹⁴⁸.

El protestantismo antiguo, para Amor Ruibal mantenía la distinción de lo natural y lo sobrenatural, tomado eso sí, de las concepciones escolásticas. Concebía que la Revelación había sido dada en un tiempo y se encontraba depositada en la Escritura. Todo dogma que, para ser entendido como tal se tendría que encontrar en la Escritura; todo lo demás era, pues, añadido humano, y no podría ser entendido como dogma. El dogma por lo tanto, una vez revelado en la Palabra de Dios se encontraba inalterado e inalterable.

Por otra parte el protestantismo moderno, muy al contrario, es del tipo dinámico puro respecto de la evolución del dogma. Piensa que el dogma ha estado y está continuamente cambiando con el tiempo. Las hipótesis sobre la naturaleza de este cambio dan lugar a dos corrientes. La primera de ellas hace prevalecer la ciencia sobre la idea religiosa. Lo sobrenatural sólo aparece en cuanto viene determinado por el yo, lo Absoluto queda entonces subjetivizado, absorbido por el yo. Frente a la teología protestante antigua, el protestantismo moderno acepta que existan intermediarios para el conocimiento de lo sobrenatural. Estos intermediarios son la crítica histórica, así como las investigaciones filosóficas y religiosas. Éstas determinan la *extensión* y la *intensión* del orden de sobrenaturaleza; esto es, lo que se puede creer como sobrenatural y hasta qué grado es sobrenatural. Pero para nuestro autor esto no hace más que destruir el orden de sobrenaturaleza:

"Pero es manifiesto que siendo así los motivos o criterios de lo sobrenatural determinados subjetivamente según el beneplácito individual, nada significan como garantía de un orden de sobrenaturaleza.

Dicho se está que todo esto, que es lo que da margen al proceso crítico o mejor hypercrítico de investigación y formación del cristianismo, común a esta fase protestante con todos los seguidores de la filosofía antisobrenaturalista en sus múltiples variantes, es consecuencia obligada de la subordinación de lo sobrenatural a las funciones del yo y a su dinamismo natural, como hemos dicho."¹⁴⁹

¿A quién estarán dirigidas estas acusaciones de hypercriticismo? Podemos postular que por parte de los antisobrenaturalistas estaría Renan, y por parte de los protestantes podríamos incluir principalmente

¹⁴⁸ "En el sistema teológico del catolicismo cuéntase tres elementos esenciales: la fe, la dogmática, que es su objeto, y la autoridad, que es el criterio próximo en ambas, a las cuales se añade la intersección intelectual cuyo ejercicio en triple sentido queda atrás señalado.

El sistema protestante en su forma antigua suprimió primariamente la autoridad. Después vino a suprimir el dogma como contenido fijo y estable de la fe. Últimamente se suprime todo contenido de la creencia, y la fe se reduce a una fórmula de la aspiración del sentimiento religioso personal. La acción intelectual se hace desaparecer en todas sus funciones. La teología sistemática viene, pues en realidad a crear los dogmas, como contenido ideal de las formas de aquel sentimiento y como fórmula abstracta sin valor efectivo en la conciencia religiosa, en cuanto es resultante de las funciones intelectivas, que de antemano se dieron por excluidas de la creencia" (P.F.F.D., I, p. 280)

El pragmatismo convertiría la fe sólo en un sentimiento, como hemos visto en W. James.

¹⁴⁹ P.F.F.D., I, p. 278.

a Harnack¹⁵⁰. Así mismo podríamos incluir dentro de esta corriente toda la orientación del protestantismo liberal del s. XIX, con su pretensión de hallar los fundamentos del cristianismo, en su misma realidad histórica. A esta orientación corresponden las llamadas vidas de Jesús, así como la acuciante búsqueda en las Escrituras de las auténticas palabras y hechos de Jesús, las *ipsissima verba Iesu*¹⁵¹.

La segunda corriente del protestantismo es la que, frente a la anterior, pretende la independencia de lo religioso respecto de lo científico. Lo religioso debe ser, y es, independiente de toda filosofía y de todo valor metafísico. La conciencia religiosa es independiente de todo conocimiento racional y queda libre para creer en la doctrina de Jesús, y cumplir su normas morales. Para Amor Ruibal, este neoprotestantismo como lo llama algunas veces, es una especie de pietismo nuevo en el que la conciencia religiosa se depuraría de las falsas creencias, usando para ello las teorías agnóstico-religiosas. Los principales representantes de este neoprotestantismo serán para nuestro autor, Ritschl y Herrmann, a los cuales también podemos añadir a Sabatier¹⁵². La revelación se va despojando del carácter objetivo, y lo que importa no son ya las formas diferentes que vaya adquiriendo en la historia, que depende en gran medida de las aspiraciones de los hombres y sus condiciones psíquicas. Lo que importa ahora es el sentimiento religioso, por el que el hombre se siente vinculado a Dios. Ésta, como veíamos, era la postura de Sabatier (aunque en los *P.F.F.D.* aparece en el análisis de la teología de Ritschl). Se da por lo tanto en todo este neoprotestantismo una distinción de los contenidos de la fe —que pueden ser tan varios como lo son, en efecto, las religiones— y las mismas creencias de una religión, con el fundamento de la fe, que Sabatier, Ritschl y los demás teólogos de esta corriente hallan en el sentimiento. De esto dirá Amor Ruibal lo siguiente:

"Tal es la orientación dogmática de los protestantes progresistas. Dogmática sin dogmas, ni principios, ni criterios científicos, ni teológicos capaces de dar un sistema. Ya Pfleiderer reprochaba a Herrmann que con su teoría anulaba el concepto de Dios, convirtiéndolo en un objeto sin sentido para el hombre. Reproche que puede formularse contra todos los protestantes progresistas y contra el sistema teológico neoprotestante, que es una forma sin contenido, un cuadro sin representación objetiva, una doctrina sin ideas, de la cual se borra todo concepto, y cuyo resultado no es ni puede ser otro, en el orden práctico, que el de un escepticismo teológico. En el orden especulativo, la conclusión lógica es la concepción amorfa del pragmatismo, con su teoría de la immanencia y su formulado extrínseco y de representación sin valor objetivo en las normas ideales del dogma."¹⁵³

¹⁵⁰ Harnack no aparece explícitamente mencionado por Amor Ruibal. Le incluimos aquí por las siguientes razones:

1º/ Amor Ruibal identifica la teoría intelectualista sobre el dogma y esta corriente del protestantismo: "... no de otra suerte que fase anterior [la que nos estamos refiriendo] corresponde al aspecto religioso de la filosofía transcendente" (*P.F.F.D.*, I, p. 278).

2º/ Harnack para Amor Ruibal es el principal representante del intelectualismo como puede verse en pp. 257 y 258 de *P.F.F.D.*, I y también en la nota de la página 258.

3º/ La teoría misma de Harnack, que con su pretensión de buscar lo fundamental del cristianismo, deshecha todo lo demás como accesorio, como puede verse en *Das Wesen des Christentums* (ver E. Poulat, *op. cit.*, p.42-53).

¹⁵¹ En el siglo XIX se había desarrollado una auténtica pasión por el estudio de la vida de Jesús. Unas con carácter apologético, y otras con un marcado carácter de crítica hacia el cristianismo. Todas ellas buscando el fundamento del cristianismo en las palabras y hechos de Jesús. Incluso el mismo Hegel entre sus escritos de juventud, tiene una Vida de Jesús. Pero la que marcó un verdadero hito en este género fue la *Vida de Jesús* de David Strauss, publicada en 1835-36, que provocó una gran polémica, concretamente 41 apologías firmadas, 19 anónimas y un sin número de artículos de revista (Cfr. A. Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Tübingen, 1906, Apéndice I, p. 410-413 citado por H. Küng, *¿Existe Dios?*, Cristiandad. Madrid⁴ 1979, p. 279). Desde entonces su número fue creciendo considerablemente. Como ejemplo de ello, Pierre van Paassen nos informa que cuando en 1940, los nazis confiscaron su biblioteca, se encontraban en ella más de siete mil «vidas» de Jesús y estudios críticos de dichos y hechos de Jesús, editados en los últimos 75 años (Cfr. Pierre van Paassen, «Why Jesus Died» en *Dial Press*, Nueva York, 1949, p. 269, citado por W. Kaufman en *Hegel*, Alianza Universidad, Madrid³ 1982, p. 54).

¹⁵² Cfr. *P.F.F.D.*, I, p. 280. También Junto a éste se pueden incluir otros nombres como Lobstein y Menégoz (Cfr. *P.F.F.D.*, I, p. 267 nota).

¹⁵³ *P.F.F.D.*, I, p. 280.

Por la última frase, vemos como vincula Amor Ruibal esta concepción neoprotestante con el inmanentismo pragmatista. Vinculación que ya había establecido un poco antes, cuando en una nota dice:

"La teoría pragmatista, o sea, la tesis de la inmanencia, tiene, como veremos, su representación en la teología protestante, y aún puede decirse es la doctrina más adaptable a la teoría religiosa del protestantismo, en parte agnóstica y en parte fidelista por principio."¹⁵⁴

Con lo cual, históricamente para Amor Ruibal, intelectualismo y pragmatismo en lo que respecta a su raíz teológico-religiosa tienen su origen en el protestantismo. Conclusión a la que no es extraño que lleguen, puesto que ambas teorías suponen una desviación de la ortodoxia filosófica, como el protestantismo es una desviación de la ortodoxia católica; y como tales desviaciones que son, llegan a las mismas conclusiones erróneas. Con todo ello se puede ver el claro paralelismo que hay entre la crítica de las teorías filosóficas y la posterior sistematización de la suya propia, y la crítica de las teorías dogmáticas y teológicas, y su concepción sobre el dogma.

También queremos hacer notar cómo Amor Ruibal en última instancia coincide con la Encíclica *Pascendi*, cuando hace del modernismo una consecuencia del protestantismo:

"A la verdad, el primer paso por esta senda lo dio el error de los protestantes; sigue el error de los modernistas y próximamente vendrá el ateísmo."¹⁵⁵

Amor Ruibal coincide plenamente con la crítica de la Iglesia a estas corrientes teológicas, aunque también rechazará por caducas las teorías escolásticas que no resuelven ni el problema filosófico ni el teológico. Entre ambas soluciones, Amor Ruibal se impuso una tarea inmensa, que no pudo ser culminada: dar una teoría comprensiva de la realidad y del conocimiento, y ofrecer su teoría del dogma y el conocimiento de Dios.

De este extenso capítulo podemos concluir que la crítica de Amor Ruibal al pragmatismo, no hace sino profundizar en los rasgos que *Pascendi* destacaba del *filósofo modernista*. En efecto, para la Encíclica, el modernismo estaba basado en tres aspectos filosóficos: el agnosticismo, el inmanentismo y el evolucionismo. En el capítulo que estamos concluyendo, el núcleo de la crítica de Amor Ruibal coincide con estos tres aspectos, como se puede apreciar en la Tabla VII de la página siguiente.

De este modo, si la Encíclica descubría que el modernismo tenía como postulado en primera instancia el agnosticismo referido a Dios, y después de forma más radical, el agnosticismo general del conocimiento humano; Amor Ruibal cuando trata de los aspectos lógico y psicológico del pragmatismo, descubre como esta teoría niega en última instancia el conocimiento humano, y por ende el conocimiento intelectual de Dios.

El filósofo modernista, según *Pascendi*, para superar el agnosticismo hacía uso del concepto de inmanencia, de este modo la fe y la revelación sólo podrían explicarse desde el interior del hombre, desde su sentimiento religioso. Amor Ruibal en la crítica que hemos revisado, rechazaba que el sentimiento religioso fuese la *esencia* de la religión, así como lo que el inmanentismo suponía, la disolución de lo sobrenatural en el naturalismo pragmatista. Así mismo, refutará la teoría pragmatista del subconsciente, que era el lugar donde W. James situaba el origen del sentimiento religioso.

¹⁵⁴ P.F.F.D., I, p. 267 nota. Con ello se cierra un nuevo círculo hermenéutico. El protestante Sabatier, influye muy claramente en la obra y pensamiento de W. James. Y este a su vez es pragmatista como E. Le Roy.

¹⁵⁵ Dz., n° 2109.

"Tal es la teoría <i>pragmatista</i> (teoría de la <i>acción</i>), base y centro filosófico del llamado <i>Modernismo</i> , nombre impropio e inexacto con el cual no se significa otra cosa que las diversas adaptaciones teológicas e histórico-religiosas del sistema pragmatista" (<i>P.F.F.D.</i> , II, p. 63).	
PASCENDI	AMOR RUIBAL
Crítica el MODERNISMO por su:	Crítica el PRAGMATISMO por su:
Agnosticismo: Fenomenismo. Incapacidad de conocer a Dios.	Agnosticismo: Fenomenismo (Le Roy-James). Incapacidad de conocer a Dios (Le Roy).
Inmanentismo: Origen humano de la religión. Sentimiento religioso. Subconsciencia. Indistinción de religión natural y revelada.	Inmanentismo: Origen humano de la religión (James). Sentimiento religioso (James). Teoría de la subconsciencia (James). Naturalización de lo sobrenatural (James).
Evolucionismo dogmático.	Monismo evolucionista (James). Evolucionismo dogmático (Le Roy).
Simbolismo dogmático. Vitalismo dogmático.	Sentido práctico del dogma (Le Roy). Sentido antiintelectual de lo dogmático (Le Roy).

Tabla VII: Comparación de la crítica de *Pascendi* al modernismo con la crítica de Amor Ruibal al pragmatismo.

Y en tercer lugar, *Pascendi* también criticaba del modernismo el concepto de evolución, que introducido en el dogma hacía de estos realidades históricas, frutos de épocas y filosofías concretas. En continuidad con esta crítica, Amor Ruibal a los pragmatistas les sitúa dentro de las teorías dinámicas o evolucionistas del dogma, es decir entre los protestantes. Y en el ámbito estrictamente filosófico, se ha dedicado a refutar, de las teorías pragmatistas, todo lo que supusiese hacer de la evolución o devenir la esencia de la realidad.

Por último, aunque *Pascendi* no trate este aspecto dentro de lo que denomina *el filósofo modernista*, criticará también el simbolismo modernista que vacía el dogma de contenido intelectual. Amor Ruibal también había realizado las mismas críticas a los pragmatistas.

Para terminar el presente capítulo, ofrecemos en forma de Tabla (página siguiente) una comparación general de los aspectos fundamentales del modernismo y pragmatismo comparados con el pensamiento de Amor Ruibal.

FILOSOFÍA	
PRAGMATISMO	AMOR RUBIAL
Lo real es el devenir.	Lo real es dinámico y estático.
Monismo: unificación de todo en la corriente del devenir. Unificación de Dios y el hombre.	Pluralismo: pluralidad de subsistencias. Diferencia entre Dios y las criaturas.
Inmanentismo: Radical: todas las cosas son uno. Moderado: las cosas pierden su independencia en la relación.	Correlativismo: relación de las cosas sin perder su subsistencia e independencia.
Fenomenismo: las ideas no reflejan la realidad, sólo fenómenos.	Realismo: la realidad aparece reflejada en las ideas.
Agnosticismo: imposibilidad del conocimiento de la realidad.	Gnosticismo: Conocemos y conocemos realidades.
Intuicionismo: sujeto y objeto aparecen identificados en el devenir o el subconsciente.	Intuicionismo correlacionalista: conocimiento primero del objeto como real por parte del sujeto. Aprehensión nocional.
Subconsciente: es lo que genera la conciencia.	Subconsciente: procede de la degradación de la conciencia.
DOGMA	
MODERNISMO	AMOR RUBIAL
Pragmatismo: sentido práctico de los dogmas.	Los dogmas tienen sentido intelectual
Filosofía previa al dogma: niega el conocimiento, nexos sujeto-objeto, alterándolo. Niega el conocimiento natural de lo sobrenatural, naturalizándolo.	Filosofía previa al dogma: nexos sujeto-objeto. Conocimiento natural de lo sobrenatural.
Filosofía concomitante al dogma: los conceptos filosóficos están yuxtapuestos al dogma.	Filosofía concomitante al dogma: hay conceptos filosóficos inherentes al dogma.
Filosofía subsiguiente al dogma: naturalización del dogma para su interpretación racional.	Filosofía subsiguiente al dogma: la sobrenaturalidad del dogma no se agota en la interpretación racional del mismo.

Tabla VIII: Comparación del modernismo-pragmatismo con la filosofía de Amor Rubial.

CAPÍTULO V

EL PROBLEMA MÍSTICO: CONOCIMIENTO Y REALIDAD

Una vez revisada la refutación de Amor Ruibal a la concepción pragmatista del dogma y de la religión, para completar el tema, examinaremos ahora, la crítica del filósofo compostelano a la idea y estudio de la mística que expone W. James en *Las variedades de la experiencia religiosa*.

Este tema, aunque muy poco tratado, es muy importante para comprender el pensamiento de Amor Ruibal ¹. Esta importancia se hace patente antes que nada, por la extensión que ocupa en los *P.F.F.D.*: la mitad aproximadamente de los volúmenes II y III de la *editio princeps*, hoy reunidos en un mismo volumen están dedicados al estudio de la mística. En el volumen II (*editio princeps*) se encuentra una exposición histórica del misticismo que comienza en la mística india y termina en el misticismo árabe, pasando por la mística griega y cristiana². Esta primera exposición sobre el misticismo la realiza Amor Ruibal presentándolo como una derivación práctica del intuicionismo. En el volumen III (*editio princeps*) se hace la exposición del misticismo cristiano diferenciándolo de los anteriores misticismos de corte filosófico³. Pero además de la extensa atención al misticismo, su importancia se deja traslucir, en que en la exposición del misticismo encontramos tematizados, aunque de forma pasajera, dos aspectos fundamentales de su filosofía: su realismo y su concepción de lo nocional. El problema del realismo se

¹ Sobre el tema de la mística en Amor Ruibal sólo hay dos artículos, publicados en la revista *Compostellanum*, el primero de Luciano Méndez Palleiro titulado «Estructura filosófico-teológica de la mística cristiana en el pensamiento de Angel Amor Ruibal», 2(1957) pp. 59-86, y otro más posterior de José Barreiro «La sistematización de la mística, según Ángel Amor Ruibal» 5(1960) pp. 441-469. En estos artículos, se expone fundamentalmente la concepción de la mística de Amor Ruibal. Por otra parte también debemos citar las obras de Nazario de Santa Teresa, O. C. D. que mencionan a Amor Ruibal: *Filosofía de la Mística*, (Madrid, 1953) y *La mística de Occidente*, (Ciudad Trujillo, 1956).

² Cfr., *P.F.F.D.*, II, pp. 153-227.

³ Cfr. *P.F.F.D.*, II, pp. 287-293 y pp. 393-498.

plantea de forma radical, cuando discute las teorías⁴ que pretenden fundamentar la realidad ontológica de las cosas, en su apariencia de realidad: «como siendo reales». Su reflexión sobre la *realidad* y lo que se nos presenta *como real* se nos antoja sumamente actual⁵. El otro aspecto al que hacíamos referencia, es que en su crítica a las malas interpretaciones del fenómeno místico, encontramos una exposición de su teoría del conocimiento: ya aparece en este texto *la noción de ser* como fundamento del *realismo* de nuestro conocimiento, así como la dialéctica noción-idea, considerada aquí bajo el nombre de intuición e idea⁶. El que trate en el tema de la mística de estos aspectos fundamentales de su pensamiento no es casualidad, sino que se desprende de su misma concepción de lo místico: la mística para Amor Ruibal no supone la eliminación del conocimiento natural y sustitución por otro tipo de conocimiento; sino, que muy al contrario, los fenómenos místicos *sólo acontecen en nuestro modo de conocer natural*. Ésta será una de las ideas que recorrerán todo su estudio de la mística⁷.

Sin embargo no haremos aquí una exposición detallada de la teoría mística de nuestro teólogo compostelano, lo cual conllevaría toda una sección de nuestra tesis. Sólo estudiaremos en este capítulo, la crítica que hace nuestro autor a la teoría de W. James sobre la mística, que viene a completar, los aspectos anteriores sobre el pragmatismo.

La importancia de la obra de W. James en la formación del pensamiento de Amor Ruibal se hace de nuevo patente en este III volumen de los *P.F.F.D.* Va a ser uno de los autores a los que tiene más en cuenta para exponer el tema de la mística⁸. Ello se aprecia por el gran número de referencias que hace a sus teorías.

⁴ Estas teorías no son otras que el asociacionismo (Cfr. *P.F.F.D.*, II, pp. 443-447) y el pragmatismo. Entre los representantes del asociacionismo Amor Ruibal incluirá a Wundt y Bain. Amor Ruibal criticará de estas doctrinas el que pretendan hacer de la *aparición de realidad* la realidad misma: "...la realidad no brotará jamás de la idea, mientras ésta no se haga resultante de aquélla. Es, pues, necesario seguir camino inverso para obtener la solución, partiendo de lo real como cosa en sí, o sea, como hecho absoluto y de la objetividad de la presencia. Lo real no es, en su forma nativa y originaria, una *resultante* de la conciencia; sino que, por el contrario, la conciencia es resultante en sus funciones de la presencia de lo real" (*P.F.F.D.*, II, p. 446).

⁵ Esta actualidad no es otra que el concepto de realidad que intenta construir Zubiri, a partir de la fenomenología. Lo que nos aparece *como realidad* no puede ser considerado como realidad. No se puede pasar de lo subjetivo a lo objetivo como hace Zubiri. Vide *Inteligencia Sentiente, Inteligencia y realidad*. Es por esta crítica radical por la que consideramos que la filosofía de Zubiri contemplada desde la de Amor Ruibal, no deja de ser una filosofía idealista. Al igual que para Zubiri la filosofía de nuestro autor no era más que un realismo ingenuo (ver su artículo «Respectividad de lo real» en *Realitas III-IV* Ed. Labor. Madrid, 1979).

⁶ Véase fundamentalmente lo que escribe Amor Ruibal en *P.F.F.D.*, II, pp. 464-468. Para nuestro autor el conocimiento intuitivo corresponde al momento *nocional*, previo a la conceptualización en ideas: "... toda facultad cognoscitiva es por índole propia también *intuitiva*, (...) y la primera función psíquica que a esa aptitud corresponde es la percepción *nocional*, esto es, la representación pura a manera de visión intelectual, anterior a la elaboración de las ideas, las cuales son ya un término cognoscitivo en la determinación de las relaciones que el objeto ofrece mediante la intuición, para ser traducido en conceptos.

(...) De esta suerte la intuición y el respectivo conocer *nocional* sirve de base a los conceptos, y los conceptos, traducidos en tipo universal de la cosa, son base de intuiciones nuevas, continuando así en proceso alternante, intuiciones e ideas, hasta que, universalizadas las relaciones y los aspectos de la cosa, se llega por reversión a una forma *nocional* de carácter universalísimo, cuya última expresión hállese en la *noción pura de ser*, que es también la forma pura de simple intuición primaria, convertida ahora en término complejo de todo conocer" (*P.F.F.D.*, II, pp. 464-465).

⁷ "...si todo acto cognoscitivo para que sea humano, para que pueda ser clasificado en función del yo, es indispensable que sea informado por el yo mismo en ejercicio de su actividad perceptiva y psíquica general, síguese que en el proceso místico sobrenatural no se puede nunca prescindir del elemento humano como principio indispensable de cooperación y medio necesario de adaptación de todo cuanto haya de llevar el sello de la vida personal" (*P.F.F.D.*, II, p. 394).

⁸ Además del libro de James *Las variedades de la experiencia religiosa*, que aparece una y otra vez mencionado, Amor Ruibal va a utilizar otras fuentes para el estudio de la mística. Sobre todo merece especial atención H. Delacroix, del que aparece citada su obra *Etudes d'histoire et de psychologie du mysticisme*. Podemos suponer que éste junto a W. James componen sus fuentes principales, además de Flourenoy, *Les principes de la psychologie religieuse* (París, 1905), y las obras completas de los místicos españoles S. Juan de la Cruz y Sta. Teresa. La obra indicada de Delacroix se encuentra en su biblioteca, en la que también está *Essai sur le Mysticisme Speculatif en Allemagne au quatorzième siècle* (París, 1908). Otros autores como Starbuck, C. A. Coe, J. King, que aparecen citados por nuestro autor en la misma nota (*P.F.F.D.*, II, p. 450 nota), aunque no creemos que fuesen en realidad utilizados por él, porque no aparecen en su Biblioteca, ni vuelven a ser nombrados.

También hay que indicar, que estos mismos autores figuran en las fuentes que utiliza W. James para su propia obra *Las variedades de la experiencia religiosa*.

Sin embargo, la concepción de la mística de W. James y Amor Ruibal son antitéticas: tanto lo que entienden por mística, los fenómenos que incluyen en ella, y cómo se entiende la mística cristiana, son completamente opuestos. Incluso podríamos decir que el tono general de su exposición se dirige a refutar los errores del pragmatismo y del teologismo con respecto a la mística, y a constituir él mismo una teoría de la mística que permita entender estos fenómenos, como humanos y divinos, a la vez.

1. ÁMBITO DE LA EXPERIENCIA MÍSTICA.

Para estudiar la mística, W. James realiza un análisis histórico-genético de la misma: presentará cómo surgen las primeras formas de los fenómenos místicos en su configuración más sencilla, pasando luego a sus formas más específicas y completas; y por último, estudiará sus desviaciones. Este estudio, que W. James denomina «serial», empieza por aquellas formas más simples y ajenas al contenido religioso, para pasar después a las formas de la mística religiosa más caracterizadas. Esta presentación de la mística, permitirá a W. James incluir dentro de este fenómeno experiencias muy variadas, a las que Amor Ruibal no llamará, desde luego, místicas.

El estudio de W. James empieza presentando como caso más sencillo de la experiencia mística, el darse cuenta del sentido profundo de una máxima o frase, o *el tener una percepción especial de las cosas* en un momento propicio, como acontece al contemplar el mar, o al oír una música o un poema...

El segundo estado de la experiencia mística, sería la sensación que W. James denomina «de haber estado allí antes». Éste es un estado bastante frecuente, y nos trae una especie de sensación de ensanchamiento de nuestra percepción aunque luego, no quede satisfecha.

El tercer nivel en la experiencia mística estaría dado por lo que llama estados prehipnóticos o hipnoides. En estos estados el sujeto tiene unas sensaciones y percepciones de la realidad (interior y exterior) distintas a las del estado de vigilia.

El siguiente paso en el camino de la mística, y que W. James coloca inmediatamente antes del estudio de las místicas religiosas, son las experiencias producidas por tóxicos y anestésicos. Comienza W. James la presentación de estos fenómenos, con un breve encomio de la borrachera, asimilando los estados de ebriedad a los estados místicos⁹. Después se centra en los estados producidos por los anestésicos, y la concepción religiosa que algunos derivaron de aquellos estados¹⁰. Estos estados ocasionados por el óxido nítrico, éter y cloroformo, producen a los anestesiados una peculiar percepción de la realidad,

⁹ Para demostrar esto, transcribo aquí el fragmento en el que se refiere W. James a los estados de intoxicación etílica:

"La influencia del alcohol sobre la humanidad se debe, sin duda, a su poder de estimular las facultades místicas de la naturaleza humana, normalmente aplastada por los fríos hechos y la crítica seca de las horas sobrias. La sobriedad disminuye, discrimina y dice no; la borrachera expansiona, integra y dice sí. Lleva al creyente desde la periferia fría de las cosas hasta su corazón radiante. Lo convierte por un momento en uno con la verdad. Los hombres no la persiguen por mera perversidad; para los pobres e incultos ocupa el lugar de la música y de la literatura, y es parte del misterio profundo y de la tragedia de la vida que los relámpagos y los fogonazos de algo que reconocemos inmediatamente como excepcional sólo se nos conceda, a tantos de nosotros, en las tempranas y fugaces fases de lo que en su totalidad constituye un envenenamiento tan degradante. La conciencia embriagada es un trozo de la conciencia mística y, nuestra opinión global de ella ha de encontrar su lugar preciso en la elaboración de ese todo más amplio" (W. James, *Las variedades de la experiencia...*, p. 291).

¹⁰ James cita como representantes de esta religión anestésica a P. Blood, J. A. Symonds, X. Clark. Todos ellos consideraban que en los estados anestésicos se producía una especie de revelación de cómo era en verdad la realidad.

en la que ésta aparece como reunificada en un todo: pasado y futuro aparecen reunidos, se da una percepción de Dios, y una luz especial sobre las cosas...¹¹ W. James explica estas experiencias, que él mismo tuvo, desde su teoría de lo subconsciente. Para W. James, como hemos visto, la conciencia racional sólo es una porción de nuestro modo de conocer las cosas y relacionarnos con ellas, pero existen otros muchos modos de conocimiento y de relación con ellas.

A estos otros modos de conocimiento, se accede de diversos modos, siendo uno de ellos el propiciado por las experiencias con anestésicos. En esta experiencia se da un nuevo modo de reunificación de las cosas en lo Uno, se da una especie de conocimiento monista de la realidad¹²:

"Recordando mis propias experiencias, todas convergen en un tipo de penetración al que no puedo evitar atribuirle algún género de significado metafísico; su nota dominante es invariablemente una reconciliación; es como si los antagonismos del mundo, que con sus contrariedades y conflictos crean nuestras dificultades y problemas, se fundiesen en la unidad. No sólo los hace pertenecer, como especies contrastadas, a uno y el mismo género, sino que una de las especies, la más noble y mejor, es ella misma el género, asimila y absorbe a su opuesta."¹³

Junto a estas experiencias anestésicas W. James añade otras experiencias en las que, aunque tenidas sin ayuda de anestésicos, se dan así mismo una especie de conocimiento de lo universal: el sujeto aparece en todas ellas reintegrado en el conjunto del cosmos; siendo este cosmos algunas veces identificado con Dios. Para W. James estos estados nos conducen hacia una desvelación del panteísmo. El problema que se plantea, es que si todos estos estados, desde la «sensación de haber estado allí antes», hasta los estados de conciencia mística —sean producidos o no por drogas—, tienen o no valor; son o no patológicos. Para Crichton-Browne, un psicólogo de la época de James, estos estados son estados de irrealidad previos a los ataques epilépticos, por lo tanto patológicos. Para James al contrario, aunque estos estados psicológicos no son *normales*; ello no significa que no posean valor, ya que nos desvelan otros ámbitos de la realidad. De esta consideración patologizante de Crichton-Browne, W. James dice:

"Pienso que este alienista eminente adopta una visión un tanto absurdamente alarmista de un fenómeno intrínsecamente insignificante. Desciende, escaleras abajo hacia la locura, nuestro camino sigue fundamentalmente la escalera ascendente. La divergencia demuestra lo importante que es no descuidar ninguna parcela de las conexiones de un fenómeno, ya que lo convertimos en admirable o terrible según el contexto desde el que lo abordemos."¹⁴

La cuestión que aquí se discute es si estos fenómenos son o no son válidos, y si por tener origen en patologías psíquicas o fisiológicas, su percepción sobre la realidad es falsa. Aquí conviene recordar lo que veíamos anteriormente, en el capítulo dedicado a W. James, sobre la diferencia entre el origen y la validez: para W. James el origen puede ser todo lo patológico que se quisiera, que esto no dice nada contra su validez como conocimiento de la realidad.

Después de todos estos estados psicológicos, W. James estudiará los fenómenos místicos de las religiones no cristianas —hinduismo, budismo, islam— y por último vendrá a parar a la mística cristiana. Con lo que W. James está planteando la continuidad que existe entre los primeros estados «místicos» de

¹¹ Nos es imposible hacer una caracterización de lo percibido en estas experiencias ya que los relatos de estas revelaciones anestésicas que cita W. James son bastante incoherentes.

¹² Se puede observar que inclusive en el ámbito de la psicología, el pragmatismo está vinculado al monismo, como bien veía Amor Ruibal.

¹³ *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 292.

¹⁴ *Ibidem*, p. 289.

origen psicológico, y la mística propiamente religiosa. La diferencia entre unos estados y otros, no es más que de grado —más o menos religioso—. Lo cual hace que, retroactivamente, W. James considere que los estados místicos religiosos tienen la misma base psicológica que los estados anteriormente descritos.

Por el contrario, para Amor Ruibal no se puede asimilar en ningún momento unos estados y otros. La teoría de la mística de Amor Ruibal, diferencia entre la mística natural y la mística sobrenatural. En la mística natural estarían incluidos todos los fenómenos místicos religiosos no cristianos —musulmanes, indios, etcétera-; y se diferenciaría de la mística sobrenatural en que ésta viene dada por Dios, mientras que la mística natural es un proceso natural de acercamiento a la idea de Dios. Para nuestro autor ambas místicas, la natural y la sobrenatural, no son opuestas, sino que están en continuidad, ya que en la mística sobrenatural, el elemento de sobrenaturaleza no anula sino que eleva el elemento de naturaleza¹⁵. Donde establece una diferencia radical es entre los estados míticos y los estados exclusivamente psicológicos. Ni éstos pueden ser considerados estados místicos, ni los estados místicos pueden explicarse asimilándolos a fenómenos psicopáticos. Para Amor Ruibal, esta asimilación entre los fenómenos místicos y los de tipo hipnótico y alucinatorio no se debe a otra cosa, que a principios de orden filosófico:

"... son los principios doctrinales antiespirituales los que determinan en sus seguidores una como necesidad previa de hacer encajar dentro de sus teorías los hechos místicos, aunque aparezcan en contraposición manifiesta con los hechos patológicos con los cuales se trata de confundirlos."¹⁶

Las diferencias que marca nuestro filósofo compostelano, entre los fenómenos mórbidos y el verdadero misticismo, son las siguientes. Primeramente, las afecciones neuropáticas no tienen nada que ver con la mística, porque aunque algunos místicos pudieran padecerlas, de ello no se deduce que las padeciesen todos en tanto que místicos. Amor Ruibal indica además que, mientras las afecciones neuropáticas son irregulares e inconscientes, los fenómenos místicos extáticos¹⁷ son de carácter regular y consciente.

Amor Ruibal añadirá a éstas, otras dos razones: primeramente, diferenciará entre el fenómeno extático y el alucinatorio, *durante* y *después* del hecho místico. *Durante* el fenómeno, si es extático la conciencia se ve aumentada, y no anulada como ocurre en el alucinatorio. Se produce una expansión de la inteligencia que, nuestro autor la llega incluso a llamar creadora. En cambio en el fenómeno alucinatorio —o hipnótico— lo que se produce es una degeneración del intelecto y la voluntad. La

¹⁵ "Los fenómenos místicos han de iniciarse como fenómenos vitales humanos, o sea resultantes de la actividad que corresponde a la naturaleza, siquiera esto acontezca mediante una elevación singular y ajena a las vías ordinarias de lo sobrenatural respecto del hombre. Por eso el proceso místico debe comenzar por una influencia divina sobrenatural en toda la vida psíquica, mediante la cual se eleven y vigoricen todas sus funciones para ser preliminares de ulterior proceso sobrenatural... Como en la teoría de lo sobrenatural respecto del hombre la elevación de la naturaleza es preliminar que se enlaza con la visión beatífica en el supremo destino humano, así respecto de la visión mística existe una peculiar elevación del dinamismo natural psíquico, que nada impide se diga modalidad de la mencionada elevación ordinaria, pero de disposición libre divina dentro del plano sobrenatural, mediante el cual el hombre puede franquear las sendas de la elevación mística" (P.F.F.D., II, p. 395). Cfr. J. Barreiro, *La sistematización de la mística...*, p. 451.

¹⁶ P.F.F.D., II, p. 480.

¹⁷ Conviene diferenciar los fenómenos místicos en general de la mística extática. Ésta no es sino, una parte limitada de la misma, que se da en ciertos momentos, pero que no es necesario que aparezca para que haya mística. Amor Ruibal la integra a una categoría secundaria de fenómenos psicofísicos, en la que se encuentran...

"... todos aquellos fenómenos que como el éxtasis sensible, visiones de imaginación, clarividencia, levitación, etcétera, recaen inmediatamente sobre el orden sensible. Esta categoría de fenómenos es, desde luego accidental y accesorio respecto del estado místico, que lo mismo puede existir sin ellos que con ellos; e igualmente pueden ser resultante de los estados místicos que ajenos a éstos y determinados por causas. No está, pues, en tales fenómenos la nota distintiva del misticismo sobrenatural" - (P.F.F.D., II, p. 401)

conciencia se reduce al mínimo y más que nada prima la imaginación. Amor Ruibal como ejemplo de esta descomposición del pensamiento indica en una nota los efectos producidos por los anestésicos:

"Lo mismo se diga de los estados extáticos provocados mediante anestésicos varios, con que se obtienen intuiciones imaginarias (generalmente de carácter ideal, en que el yo aparece absorbido en una suprema unidad y las verdades más altas y los secretos se presentan como patentes y descubiertos por súbita revelación), de proyección tan viva como fugaz y desprovista de contenido. En tales casos no se trata de otra cosa, siquiera W. James (ob. cit. [Las variedades de la ...] no vacile al calificarlos de «verdadera revelación metafísica», que de verdaderas anomalías psíquicas, reveladoras, no de formas latentes de conciencia sino de asociaciones diversas en los factores de la conciencia común bajo el influjo de imágenes no reguladas conscientemente."¹⁸

Y después del hecho extático, si éste ha sido de tipo místico, ejercerá influencias benéficas en la persona que lo ha tenido, dándose en él un crecimiento de orden moral como también en su vida intelectual. Su voluntad se ve reforzada y aspira cada vez más a Dios. Sin embargo si el fenómeno extático es de tipo mórbido se produce todo lo contrario: su entendimiento es cada vez más decadente, su vida moral no sufre desarrollo, y su voluntad se ve cada vez más debilitada. Mientras el místico sabe gozar de la vida, pero también sabe sufrir y sabe morir, el que tiene fenómenos alucinatorios ni sabe gozar, ni sabe sufrir, ni sabe morir¹⁹.

En definitiva, ambos estados son completamente opuestos. La mística parte de la naturaleza del sujeto, elevándola sobrenaturalmente; los fenómenos psíquicos de tipo patológico anulan y rebajan a la persona. Por todo ello, los fenómenos de los que habla W. James, no serán en absoluto místicos, sino opuestos completamente a la mística.

La diferencia entre W. James y Amor Ruibal, en esta interpretación de lo que entra en el ámbito de la mística y lo que no es mística, encuentra su justificación en la distinta definición del fenómeno místico que tienen ambos.

Para W. James no se puede dar una definición del fenómeno místico. Al igual que no daba una definición de religión, como hemos dicho en el capítulo II de esta sección, sino que pretendía acotar el tema estudiando las diferentes manifestaciones del hecho religioso; en lo que respecta a la mística, aunque tampoco da una definición, si enumera una serie de características que se dan en toda experiencia mística. Son las siguientes:

1º *Inefabilidad*. Las experiencias místicas parecen, a los que las tienen, de forma muchas veces incomprensible. No logran categorizarla ni racionalizar los elementos de la experiencia que han tenido. Esto origina además, que la experiencia mística aparezca a sus sujetos como imposible de comunicar con palabras. Esta inefabilidad de la experiencia mística hace que W. James interprete entonces el fenómeno místico como un fenómeno de tipo afectivo más que racional.

¹⁸ P.F.F.D., II, p. 481 nota. Para apoyar esta crítica de W. James utilizaré la obra de Jastrow, *The subconscious*. Esta obra era conocida por Amor Ruibal ya que en su biblioteca encontramos un ejemplar de ella, curiosamente en su traducción francesa: Jastrow, J. *La Subconscience*, Tr. E. Philippi. Preface de P. Janet. París, 1908.

¹⁹ Cfr. P.F.F.D., II, p. 481. Parece que Delacroix tiene la misma concepción de la mística, respecto de los estados producidos por la enfermedad mental. Según Parodi, para Delacroix, los místicos...

"...dépassant les vulgaires troubles sensoriels et les visions proprement dites de l'extase, les grands mystiques atteignent à un sentiment durable, continu, devenu comme organique et normal, d'une présence supérieure, qui soutient du dedans et pénètre leur personnalité individuelle, et se confond avec elle; loin, dès lors, d'en faire des êtres faibles et incapables d'action, cette présence les reconforte au contraire, et les anime, et les élève à une activité plus intense et plus haute même que l'action la plus saine des hommes ordinaires. S'il y a des mystiques qui ne sont que des hallucinés et des malades, il y a de vrais génies mystiques, pour qui l'inconscient est source de vie pleine, droite et forte" (Parodi, *op. cit.*, p. 101).

La única diferencia, aunque radical, está en que el origen de los fenómenos místicos es para Delacroix el subconsciente y para Amor Ruibal la Divinidad.

2º/ *Cualidad de conocimiento*. Aunque aparentemente en contradicción con lo que acabamos de decir, los estados místicos aparecen al sujeto que los padece como si en ellos se le diese un conocimiento nuevo de la realidad. La realidad aparece como iluminada, se aprehende una verdad que está más allá del razonamiento. Es un conocimiento, pero no racional.

3º/ *Transitoriedad*. Los estados, llamados por W. James místicos, duran muy poco tiempo. Según el psicólogo norteamericano, media hora o como mucho una o dos. Una vez desaparecidos no pueden reproducirse, salvo que se repita la experiencia ²⁰.

4º/ *Pasividad*. Aunque pueda propiciarse la experiencia a través del monoideísmo —es decir, fijar la atención en una única idea—, o como hemos visto, pueda ser provocada por los anestésicos u otros medios que indican los manuales de mística cristiana, cuando ésta se da, el sujeto es completamente pasivo. W. James asimila esta pasividad del sujeto en el trance místico, a otros fenómenos de personalidad desdoblada como el discurso profético y el trance hipnótico.

Los fenómenos de trance místico según W. James, suelen ser recordados después y producen un cambio en la vida interior del sujeto; salvo en los casos en que la transitoriedad y la pasividad sean muy pronunciados, en los que entonces el sujeto después no se acuerda de nada.

Los fenómenos psicopáticos que antes hemos tratado, se adaptan perfectamente a estas características especificadas. Todos ellos pertenecen, como vimos, a ese ámbito de lo místico. Si observamos, lo místico viene aquí explicado desde sus propiedades psicológicas. Por ello para James, antes que nada lo místico es un fenómeno humano —exclusivamente humano—, que nos abre a una dimensión nueva de la realidad, en la que se encuentra lo religioso.

La concepción de lo místico en Amor Ruibal, es bien diferente. Parte desde un planteamiento no sólo antropológico, sino teológico de lo místico. No se puede prescindir ni del elemento humano —naturaleza— ni del elemento divino —sobrenaturaleza— ²¹. Por ello, criticará a las teorías que nieguen bien uno u otro elemento. Éstas son, por una parte, el teologismo que convierte todo lo místico en un acto de sobrenatural en el que queda excluido de modo absoluto la participación del hombre²²; y por otro lado, el psicologismo, que reduce lo místico a una creación «subjetiva» del sujeto²³.

²⁰ "El adjetivo místico se aplica técnicamente, por lo general, a estados de corta duración" (*Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 62).

²¹ Para apoyar esto, y sobre todo teniendo en cuenta el elemento divino, Amor Ruibal va a tratar de defender el elemento natural, en la constitución del acto místico:

"Más, si todo acto cognoscitivo para que sea humano, para que pueda ser clasificado en función del yo, es indispensable que sea informado por el yo mismo en ejercicio de su actividad perceptiva y psíquica general, síguese que en el proceso místico sobrenatural no se puede nunca prescindir del elemento humano como principio indispensable de cooperación y medio necesario de adaptación de todo cuanto haya de llevar el sello de la vida personal humana" (*P.F.F.D.*, II, p. 394).

²² Del teologismo dice que:

"... más que una teoría es la afirmación del elemento sobrenatural; afirmación que no resuelve nada a nuestro intento, porque es lo que se trata de explicar" (*P.F.F.D.*, II, p. 442)

Y también unas páginas antes había escrito:

"... nos creemos aceptable ninguna de las interpretaciones del proceso místico y sus fenómenos que comienzan por suponer una actuación exclusiva de la divinidad en el hombre, cual si se tratase de actos no humanos o de la actividad sobrenatural que puede Dios ejercitar en la naturaleza inconsciente" (*P.F.F.D.*, II, p. 395).

²³ En realidad Amor Ruibal considera tres tipos de teorías explicativas de lo místico: la escuela teológica, la escuela ontológica y la escuela psicológica. La crítica a la escuela teológica, ya la hemos indicado en la nota precedente. Las escuelas ontológica y psicológica son las dos auténticamente sistemáticas y dan lugar a desviaciones. La ontológica, tiene su origen en la interpretación del Pseudo-Dionisio, se desviará en teorías panteístas de lo místico. La escuela psicológica dará lugar al pragmatismo:

"Más, así como por el procedimiento de la escuela ontológica se ha llegado a la idealización transcendente y panteísta tal como se ofrece en el misticismo en diversas teorías medievales, así el procedimiento de orientaciones psicológicas se ha llevado (continúa...)

Lo místico, para nuestro autor conlleva las siguientes características:

1º/ La actuación mística requiere lo natural previamente al acontecimiento místico, y durante el acontecimiento místico. Esto es, lo místico sin el elemento natural humano no es comprensible. El elemento natural no es otro, que la capacidad cognoscitiva y volitiva del hombre.

2º/ Los fenómenos místicos son de carácter personal y suponen, en la terminología escolástica que emplea Amor Ruibal, un "accidente o modalidad del dinamismo personal"²⁴.

3º/ Y por último, no es el resultado de dos causas: el hombre y Dios; ni es la suma de dos elementos yuxtapuestos, lo natural y lo sobrenatural²⁵. Sino que utilizando una expresión paradójica, Amor Ruibal dice que los fenómenos místicos son totalmente de Dios y totalmente del hombre:

"...son totalmente de Dios en cuanto da a la criatura aquella singular elevación que especifica lo sobrenatural místico; y son todos de la criatura [los actos místicos] en cuanto es ésta la que obra y la que ejerce la actividad primordial psíquica en el conocer y querer, sin lo cual aquella elevación no existe ni es imaginable."²⁶

Todo ello no es sino consecuencia de los dos planos que, implican los fenómenos místicos: lo natural y lo sobrenatural.

Una vez vistos estos dos planos que se dan en el acto místico, veamos qué es lo que hace que el acto místico sea tal; qué es lo que le diferencia de otros actos, sean arreligiosos como las alucinaciones y visiones, o sean religiosos como la ascética, y la contemplación. Para Amor Ruibal lo que caracteriza los estados y el conocimiento místicos, es el sentimiento de presencia de lo divino. Esto es lo específicamente místico. Las experiencias de tipo psicofísico, como las visiones y alucinaciones, clarividencia, todo lo que W. James consideraba como característica de los fenómenos místicos, no son para Amor Ruibal más que aspectos secundarios. Y va a ser este sentimiento de presencia y la realidad que comporta, lo que diferencie la mística, de la ascética y la contemplación.

"Es decir, que el distintivo específico de los fenómenos místicos no está en la contemplación simplemente como tal, sino que a ella corresponde el sentimiento de presencia o la intuición y experiencia, de que antes hemos hablado, para distinguir esta forma de conocer de la forma abstractiva que es propia de la contemplación discursiva ordinaria, la cual desde luego, es ascética por su carácter y procedimiento."²⁷

La relación entre la mística natural, esto es, la que pertenece a las religiones no cristianas, con la mística cristiana, llamada por Amor Ruibal mística sobrenatural —y que, evidentemente, considera la verdadera mística—, es la siguiente: la mística sobrenatural, en tanto que asume el elemento natural

²³(...continuación)
a los extremos de inmanencia y subjetivista, en múltiples formas, entre las cuales destaca la del *pragmatismo* por sus tendencias de aplicación teológica y mística" (*ibidem*, p. 442).

²⁴ P.F.F.D., II, p. 399.

²⁵ P.F.F.D., II, pp. 394-395.

²⁶ P.F.F.D., II, p. 399.

²⁷ P.F.F.D., II, p. 405.

humano que le es inherente, y no puede prescindir de él sin dejar de ser mística, se establece en continuidad con la mística natural.

La diferencia entre una y otra está en que mientras en la mística sobrenatural, la presencialidad de Dios es una presencialidad real, en la mística natural del resto de las religiones, el sentimiento de presencia de lo divino no viene dado por la realidad de Dios, sino por la imaginación, que impulsada por la razón está inclinada a ver a Dios en todos los seres:

"Los fenómenos de intuición y de presencialidad divina, en cuanto resultantes ora de funciones anormales, ora de elaboración discursiva exclusivamente no son estrictamente casos de intuición de presencia, sino de localización o exteriorización subjetiva, esto es, de una proyección ideal e imaginativa y, por consiguiente, no constituyen sino casos de una presencialidad irreal. Por el contrario, esos mismos fenómenos en la mística sobrenatural, aunque revestidos de representaciones sensibles en los diversos grados que hemos visto, responden a una presencialidad real divina, peculiar de la intuición mística aludida, por obra singular de la Divinidad que así se da a conocer y a gozar a sus privilegiados."²⁸

Establecida esta característica definitoria de lo místico, en la presencialidad de la divinidad, veamos ahora las características que señala Amor Ruibal de los fenómenos místicos cristianos —los verdaderos—, para luego compararlos con las que hemos indicado de W. James:

1º/ Los fenómenos místicos, son fenómenos conscientes, aunque hay grados en esta consciencia.

2º/ La experiencia mística no es voluntaria, y con ello Amor Ruibal quiere significar que no depende, del sujeto, ni de su estado psicológico, ni del deseo personal. Con ello diferencia de nuevo entre las alucinaciones o las visiones imaginativas, y el sentimiento de presencia real de la mística.

3º/ La experiencia mística no cae sólo dentro de la consciencia natural, sino que se da una transcendencia de la consciencia (pero que no significa en modo alguno su anulación).

4º/ La experiencia mística es una «experiencia de realidad exterior», no es una simple creencia subjetiva. La experiencia mística aparece al sujeto con valor de realidad.

5º/ Si el sujeto es pasivo ante la experiencia mística, la experiencia mística al contrario es completamente activa con respecto al sujeto; es la que actúa en el sujeto.

6º/ La experiencia mística es constructiva, ya que desarrolla el yo en planos superiores a los que son habituales en la consciencia natural. También es elevante del sujeto a la divinidad.

La primera diferencia que notamos entre una y otra concepción de la mística es que mientras W. James destaca la no racionalidad de los fenómenos místicos, Amor Ruibal pretende, en todo su estudio de la mística, destacar cómo todos los factores psicológicos humanos que intervienen en el conocimiento normal se dan también en el conocimiento místico. Mientras W. James pone de relieve el conocimiento místico como «otro» conocimiento de la realidad, un conocimiento que al parecer, revela la realidad como unificada; Amor Ruibal subraya que el conocimiento místico forma parte del «mismo» conocimiento. Para nuestro autor compostelano, el sujeto que tiene experiencias místicas, no hace sino proyectar sus creencias y su forma natural de conocer en el conocimiento místico. De este modo, los místicos que tuvieron una formación filosófica dependiente de conceptos platónicos, después proyectaron estos conceptos en su

²⁸P.F.F.D., II, p. 497.

percepción mística concibiendo de forma panteísta la divinidad²⁹. Caso más patente acontece con las concepciones históricas del sujeto que son proyectadas en las visiones místicas³⁰. Y es que para Amor Ruibal, no se da una experiencia pura, sino que toda experiencia en cuanto aparece, es conocimiento y por lo tanto aparece ya interpretada:

"En rigor no es posible en el orden humano aislar la experiencia de una forma de conocer; hasta el punto que no existe una línea que puede decirse término de experiencia y principio de conocimiento; sino que todo acto experimental consciente es ya acto psíquicamente interpretado."³¹

Si esto acontece con las ideas, lo mismo ocurre con las representaciones e imágenes sensitivas del sujeto, de las cuales no se puede prescindir en la percepción mística.

Inclusive en los fenómenos místicos en los que aparentemente no se tiene ninguna representación, y son por ello los más abstractos, como ocurre en los casos de presencialidad de una figura, aunque sin rasgos de ningún tipo, inclusive en estos casos, la imagen aparece como una imagen espacial.

"La presencia localizada de una cosa, aunque esta cosa no se conozca, exige una posición determinada del yo respecto de la cosa, como algo distinto; y una posición de la cosa y del yo respecto de las demás cosas; sin lo cual nada sería discernible, ni por lo tanto representable como realidad en sí. Por eso hemos dicho que una presencia, aunque sea la de Dios, no puede denominarse presencia sin imágenes en absoluto, porque siempre requiere una imagen espacial, aunque puede decirse sin imágenes representativas (y así han de entenderse las expresiones de los místicos), puesto que puede existir y de hecho existe sin ellas sentimiento de presencia."³²

Por ello y en conclusión, Amor Ruibal concibe y desarrolla en toda su exposición, que los elementos de nuestro conocer están implicados de forma inseparable en el conocimiento místico, frente al carácter de conocimiento distinto —aunque no contrario al racional—, que veía W. James en el conocimiento místico³³.

La pasividad de los estados místicos la entienden W. James y Amor Ruibal de forma diferente. Para W. James la pasividad es el sentimiento del sujeto que se *siente* arrastrado por la experiencia mística:

²⁹ Amor Ruibal pone como ejemplo de esto a Tauler y Ruysbroeck que relatan una contemplación de la divinidad que aparece sin ningún atributo, y en la que el conocimiento humano parece que es despojado de todos estos atributos y llevado al mundo de las esencias puras:

"Sin duda alguna, tratase en estos pasajes y en los análogos de otros místicos, de una *representación interpretada* al modo que queda indicado. La visión de la esencia de Dios sin modos (esto es, sin atributos) es teológica y filosóficamente falsa, sino se trata de simple representación subjetiva; y no lo es menos el estado de *superesencia* por transformación humana sin dejar la humana naturaleza, que sin duda no significa sino una elevación psicológica y una *hyperconsciencia* de superior virtualidad representativa afectiva. La Interpretación mística aludida es consecuencia de una conversión del orden psicológico en orden *ontológico*, según hemos notado atrás, acontece en las variantes de la tesis de la Ideología platónica, de la cual es resultante la tesis mística de la transformación del ser humano en el *ser increado y sobrenatural* que tienen los posibles en la *idea divina*, a la manera que hemos visto presenta Leslie la doctrina referida" (*P.F.F.D.*, II, p. 496). Sobre las influencias de ideas neoplatónicas y aristotélicas en la mística cristiana ver *P.F.F.D.*, II, p. 463.

³⁰ Véase el caso de Sta. Teresa y de otros místicos.

³¹ *P.F.F.D.*, II, p. 486. ¿No viene Amor Ruibal, en esto, a acercarse a la teoría del hecho bruto y del hecho interpretado de E. Le Roy?

³² *P.F.F.D.*, II, p. 493.

³³ "... la existencia de estados místicos echa abajo la pretensión de que los estados no místicos son una especie de dictadores únicos y últimos de lo que podemos creer. Como norma, los estados místicos añaden simplemente un significado sobrenatural a los datos ordinarios externos de conciencia. Son excitaciones como las emociones amorosas o la ambición, regalos a nuestro espíritu por los que los hechos, antes objetivos para nosotros, alcanzan ahora una nueva significación y establecen una nueva conexión con nuestra vida activa. No contradicen a los hechos como tales, ni niegan nada que nuestros sentidos hayan captado" (James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 320).

"... el místico siente como si su propia voluntad estuviese sometida y, a menudo, como si un poder superior lo arrastrase y dominase."³⁴

Es decir, es una sensación subjetiva. Téngase en cuenta el plano psicológico desde donde presenta W. James las características de lo místico. Para Amor Ruibal la pasividad del estado místico tiene un carácter real: el estado místico no es producido por el sujeto, sino por Dios. Es por ello que descarta con este concepto de pasividad que el estado místico se origine en el sujeto, causado por su deseo o su estado psicológico. Requiere la realidad de Dios. Y por último, aunque tanto W. James como Amor Ruibal consideren que los estados místicos afectan profundamente al sujeto que los padece; para nuestro autor si son estados místicos verdaderos y no simples alucinaciones, le afectan constructivamente.

Como se puede observar, subyacente a estas distintas concepciones y características de lo místico en el psicólogo americano y en Amor Ruibal, está la diferencia de planteamiento: el carácter subjetivista de James y la concepción realista del filósofo de Compostela.

2. LA MÍSTICA CRISTIANA.

W. James concibe la mística cristiana en continuidad con el resto de los fenómenos místicos. La razón de esto no es otra que presentar los fenómenos místicos, incluidos los cristianos como fenómenos naturales, que puedan ser estudiados desde el punto de vista científico, desde la Ciencia de las Religiones. Su pretensión se encuadra en lo que hemos visto al principio. No se trata tanto de oponer religión y ciencia, ni de excluir los fenómenos religiosos del conocimiento científico, sino de incluirlos en él, aunque naturalizándolos. Para W. James los fenómenos místicos cristianos aparecen por lo tanto en continuidad con las místicas no cristianas, e inclusive con las «revelaciones anestésicas» y otros fenómenos por el estilo. Para Amor Ruibal sucede todo lo contrario: la diferencia entre la mística cristiana -y nos referimos especialmente a la católica- y otras místicas no cristianas, es el carácter sobrenatural de la primera. Ello constituye un criterio de demarcación fundamental entre unas y otras, que hace de la mística cristiana la mística verdadera.

Dentro de la concepción de la mística cristiana como un proceso natural, W. James considera a los fenómenos místicos, como culminación de un proceso de elevación metódica hacia Dios, a través de la ascética y la oración. Los fenómenos místicos se consiguen mediante un proceso metódico:

"La base del sistema es la «oración» o meditación, la elevación metódica del alma hacia Dios. Los niveles más elevados de experiencia mística pueden ser alcanzados por la práctica de la oración."³⁵

La mística sería de este modo accesible a todos, con tal de que sigan las normas dadas en ciertos ejercicios espirituales³⁶. W. James incluye en este proceso lo que el denomina el monoideísmo alucinatorio. Esta técnica tendría como objetivo el desprender al sujeto de las sensaciones externas, centrando su

³⁴ *Ibidem*, p. 286.

³⁵ *Ibidem*, p. 305.

³⁶ James, aquí, no hace sino seguir a los teóricos de la mística cristiana.

visión y pensamiento en una imagen religiosa³⁷. Además, W. James admite que se den experiencias místicas cualificadas en las que desaparece toda idea y toda representación.

Por el contrario, Amor Ruibal se manifestará completamente en contra de la continuidad entre los métodos contemplativos y los fenómenos místicos. Para él, la teoría de James tendría como fin eliminar los problemas de carácter ontológico y psicológico que supone admitir una mística de carácter sobrenatural y extraordinario. La mística se haría además accesible a todo ser humano. Ahora bien por ello mismo, esta teoría sobre la mística, que Amor Ruibal considera defendida por los que denomina neomísticos y los pragmatistas, es insuficiente e inestable. Ello es debido, primeramente, a que sólo consideran los fenómenos místicos como los fenómenos discursivos y no entran en ellos los actos de intuición directa, siendo la mística sobrenatural precisamente todo lo contrario, un acto de conocimiento intuitivo. Segundo, porque pretenden eliminar del misticismo los fenómenos extraordinarios para hacer de él algo accesible a todo el mundo. Con ello Amor Ruibal se refiere a que W. James en su exposición del misticismo cristiano desecha las visiones, y otros hechos extraordinarios, por considerarlos no característicos del misticismo cristiano. Dice James:

"En particular omito la mención a las alucinaciones visuales y auditivas, a los automatismos verbales y gráficos y maravillas tales como la «levitación», la estigmación o la curación de enfermedades. Estos fenómenos, que los místicos frecuentemente han presentado (o se pretende que lo han hecho), no tienen significado místico esencial, ya que se dan si conciencia de iluminación cuando ocurren, como a menudo sucede, en personas que tienen bien poco de místicas."³⁸

Pero la crítica fundamental que realiza nuestro autor, es que esta teoría omnicompreensiva de lo místico, que engloba desde los fenómenos más vulgares de contemplación cristiana a los más caracterizados de la mística, se vería forzada en última instancia a diferenciar en el fenómeno místico dos clases de mística: una mística primaria que sería la unión con Dios mediante la intuición, y otra más secundaria y general que abarcaría la contemplación discursiva y abstractiva:

"La oración mental ordinaria se convierte de ese modo necesariamente en oración mística; y en cuanto mística, no es ordinaria, sino que exige ser diversa de la forma común de oración o contemplación, es decir, diversa de sí misma, ya que de otra suerte toda distinción entre el místico y el justo en oración sería inútil y falsa. Y por cuanto fuera del cristianismo hay también oración, sería menester hacer llegar a ésta el calificativo místico siquiera fuese dentro de su orden. Es decir, que todo ser religioso es por ello necesariamente místico en la teoría aludida; lo que a fuerza de extender el estado místico, equivale a declarar que no existe, puesto que la vida religiosa y su ejecución no necesita, para ser lo que es, que se la llame de otra manera."³⁹

Con esto, la ascética y la mística aparecen en continuidad, y no hay ningún aspecto cualitativo que las diferencie. Esto sería mantenido por los pragmatistas, según Amor Ruibal, junto a ciertos teólogos católicos que favorecerían las mismas conclusiones pretendiendo eliminar los problemas de caracterización de la mística.

Por último, nos queda indicar brevemente que Amor Ruibal rechaza que en la mística cristiana se dé el monoteísmo o el ateísmo, como sugería la concepción de W. James. Para nuestro teólogo com-

³⁷ "El punto álgido de este tipo de disciplina sería un monoteísmo semialucinatorio —por ejemplo, una figura de Cristo imaginaria que ocupase por completo la mente; las imágenes sensoriales de este género, ya sean literales o simbólicas, constituyen una parte muy importante en el misticismo" (*ibidem*, p. 305).

³⁸ *ibidem*, p. 306, nota 28. Aunque Amor Ruibal coincide como hemos indicado, en que estos fenómenos no son algo esencial del misticismo.

³⁹ P.F.F.D., II, p. 404.

postelano, se da más bien un polidelfismo, es decir, no se suprimen las ideas sino que éstas quedan ordenadas a la intuición central de la Divinidad. Cuando aparece la Divinidad como algo infinito e incomprensible, todas las ideas se centran y ordenan respecto de ella, para interpretarla y ser asimilada por el sujeto. Esto hace, según Amor Ruibal, que salvo en los fenómenos extáticos en los que se pierde la consciencia, en los demás fenómenos y momentos místicos, la persona no pierde su conocimiento y percepción de la realidad, puede incluso estar ejecutando otros actos de carácter normal y vulgar. Para Amor Ruibal:

"No se trata, por tanto, de una extinción de toda idea, como quiere el aldelismo, lo cual más conviene a un accidente morboso que a un fenómeno de verdadera percepción como conciencia posterior de ella. Ni tampoco se trata de una idea única (monoidelismo) en que se fija el entendimiento; lo que equipararía la intuición mística a un caso patológico de enajenación. Trátase de un verdadero polidelfismo concentrado sobre una intuición, como punto convergente de las percepciones y de ideas múltiples."⁴⁰

3. ORIGEN Y NATURALEZA DE LO MÍSTICO.

Para W. James los fenómenos místicos tienen el mismo origen, el subconsciente, que otros fenómenos psicológicos como la psicosis delirante o la paranoia:

"Es evidente que desde el punto de vista de su mecanismo psicológico, el misticismo clásico y estos misticismos inferiores surgen del mismo nivel mental, de esa inmensa región subliminal o transmarginal cuya existencia comienza a ser admitida por la ciencia, pero de la que realmente se conoce bien poco. Esta región contiene toda clase de materia: «serafín y serpiente» habitan allí codo a codo."⁴¹

Ello es evidente, habida cuenta la teoría sobre la religión de W. James que hemos expuesto. De este modo, el psicólogo americano, puede estudiar desde el punto de vista científico, —más concretamente, psicológico—, los fenómenos místicos. Y además, con esta reducción de lo teológico a lo psicológico y de lo trascendente a lo inmanente, no se ve obligado a eliminar la religión como hecho falso, erróneo, sino que puede ser ésta admitida, en principio, como un conocimiento distinto de la realidad. Lo subconsciente, se convierte, recordémoslo, en la piedra angular de la teoría de W. James.

Amor Ruibal criticará enérgicamente esta doctrina, ya que en ella se juega el tipo de conocimiento que tenemos de la realidad. Parte de esta crítica, a la teoría de lo subconsciente, ya la hemos visto más atrás (cap. IV, pág. 167). Ahora veremos cual es su crítica a lo subconsciente como fenómeno explicativo de lo místico.

Amor Ruibal distingue tres concepciones de lo subconsciente, explicativas de los fenómenos místicos⁴².

1. La primera de ellas tiene dos postulados fundamentales: en primer lugar, el subconsciente es algo amorfo que procede de la desintegración de la conciencia, en la que a la postre, después influye; y

⁴⁰ P.F.F.D., II, p. 488.

⁴¹ *Las variedades de la experiencia religiosa*, p. 319.

⁴² Esta tipología, más que referirse a tres tipos distintos de teorías, presentan aspectos distintos de lo subconsciente, es por ello que podemos ver reflejados ciertos aspectos de cada una en la teoría de W. James.

en segundo lugar, la consciencia es producto de los fenómenos orgánicos. De estos dos postulados se deriva que, según esta teoría, los fenómenos místicos no son más que producidos por el subconsciente amorfo, como consecuencia de alteraciones de carácter fisiológico. Las actuaciones de los místicos son en esta teoría asimiladas a procesos de disgregación de la personalidad; y la dualidad de conciencias paralelas son explicadas bien por la dualidad de hemisferios, bien por el paralelismo o la repetición de ciertos procesos fisiológicos de la consciencia.

Para Amor Ruibal esta teoría de lo subconsciente y por ende de lo místico, resulta manifiestamente falsa por lo siguiente: primeramente, no se puede demostrar en modo alguno el paso de lo fisiológico a lo psicológico.

"Imposible toda demostración de un tránsito regular y de una transformación de los fenómenos orgánicos en conscientes. Cuantos esfuerzos se han hecho para fijar fisiológicamente las condiciones de la aparición de la consciencia (concentración de la actividad vital, choques nerviosos, combinaciones celulares) resultaron siempre infructuosos, según reconocen los mismo partidarios de la doctrina aludida."⁴³

A lo que añade, que no se pueden explicar las afecciones de la personalidad humana por fenómenos fisiológicos como la dualidad de hemisferios cerebrales, ya que de ello se concluiría que todos tendríamos doble personalidad. Y, si se concibe la consciencia como epifenómeno de lo orgánico, se descarta evidentemente lo subconsciente como causante de la consciencia, desapareciendo completamente, ya que no influye para nada en la consciencia⁴⁴.

2. La segunda teoría considera el subconsciente no como una forma amorfa, sino como algo especialmente caracterizado, y que se constituye en principio verdadero y universal de la consciencia, aunque no de la consciencia personal. Ejerce su actividad en paralelismo con la consciencia normal, alterando la vida psíquica; así, ora se da un estado consciente de carácter ordinario, ora aparece a la consciencia lo subconsciente⁴⁵. Los fenómenos místicos no serían en esta teoría más que la aparición de lo subconsciente a la consciencia, aunque tan válido como los procesos conscientes ordinarios.

Esta teoría le parece a Amor Ruibal algo completamente gratuito, ya que

"Ni se pueden justificar los orígenes del yo subliminal así entendidos, ni se alcanza la supervivencia personal de esos estados de consciencia, que no son personales, ni, finalmente, se explica su intervención en los actos humanos sin que haya actividad consciente que la provoque."⁴⁶

A todo lo cual también añadirá que no podemos distinguir entre los fenómenos originados por el yo consciente y los originados por el inconsciente, porque no hay nada que los caracterice y distinga.

⁴³ P.F.F.D., II, p. 448.

⁴⁴ Esta teoría estaría representada en Francia por Pieron (*Evolution de la Memoire*), Sollier (*Les phénomènes d'autoscopie*) y Le Dantec. Según Parodi, de donde sacamos este dato, la psicología francesa de comienzos de siglo tendría tres direcciones distintas: una de carácter positivista que pretendía reducir los fenómenos conscientes a los fisiológicos, que es la que hemos indicado. Otra, que pretendía constituir la psicología como ciencia autónoma, independiente del fisiologismo y de la metafísica, y que estaría representada principalmente por Théodulus Ribot y P. Janet. Y una última tendencia que no pretendiendo constituir una ciencia nueva, realizaba una psicología fundamentalmente introspectiva, continuando una corriente psicológica que es más bien ecléctica y filosófica. Entre los representantes de esta corriente cabe citar a V. Egger y Marion (Cfr. Parodi, *op. cit.*, p. 78-92).

⁴⁵ Esta teoría, a la que se refiere Amor Ruibal, podría ser el polipsiquismo de Durand de Gros, que habiendo rechazado la teoría fisicalista, como satisfactoria para explicar los fenómenos de sugestión o personalidades múltiples, "n'hésitait pas à admettre toute une superposition de consciences élémentaires subordonnées les unes aux autres et hiérarchisées: si une idée ou un sentiment, très authentiquement manifestés comme tels par leurs expressions ou par leurs effets, ne sont pas aperçus par le moi ou la conscience supérieure, c'est donc qu'ils remplissent d'autres moi ou d'autres consciences..." (*ibidem*, p. 96).

⁴⁶ P.F.F.D., II, p. 449.

3. La tercera teoría, al igual que la anterior, considera lo subconsciente, no como algo amorfo, sino como algo típico y caracterizado. Ahora bien, al contrario que la anterior, lo consciente y lo subconsciente se hallan profundamente enlazados, dándose ocasiones en que lo consciente se adentra en las profundidades de lo subconsciente, así como lo subconsciente aflorará a las regiones de lo consciente.

Los fenómenos místicos vendrían entonces explicados, como variedades subconscientes de las creencias religiosas. Aparecen así como algo repentino, no originado por el sujeto, sino propiciado por una realidad, que el sujeto religioso considera que es divina. El hecho de que las experiencias acontezcan en sujetos con una profunda y marcada religiosidad, en la que toda la idea se centra en la idea religiosa de Dios, queda de esta manera claramente explicado. La exacerbada religiosidad consciente origina que cuando afloran los fenómenos subconscientes a la conciencia, sean considerados como fenómenos místicos. Esto a su vez explica por qué estos fenómenos místicos no son algo regular, sino algo que se da en ciertos sujetos. La mística aparecería, así en esta teoría, como continuación de la ascética; como veíamos anteriormente. Según Amor Ruibal esta es la teoría de W. James, Starbuck, Delacroix, Leuba y Récèjack entre otros. Y a esta concepción de lo subconsciente y de la mística es a la que dedicará nuestro autor el mayor número de críticas.

La primera de ellas enlaza con el juicio que hemos indicado más arriba sobre la relación de subconsciencia y la conciencia. Recordemos que los pragmatistas pretendían presentar una continuidad entre lo consciente y lo subconsciente. La teoría de la subconsciencia suponía una conciencia que tendría diversos grados de conciencialidad. Ahora bien, dice Amor Ruibal, si se mantiene dicha continuidad no se pueden determinar unas diferencias específicas entre lo consciente y lo subconsciente, ni en el orden religioso ni en el resto de los órdenes. Pero aún, si a pesar de todo suponemos que hay fenómenos de tipo consciente y de tipo subconsciente, ¿cómo determinar que los fenómenos místicos son del último tipo y no del primero? ¿y cómo distinguirlos de otros fenómenos no religiosos o antirreligiosos si todos proceden del mismo subconsciente?

Una segunda crítica al origen subconsciente de la mística se refiere a la contradicción con la teoría general de lo subconsciente. Recordemos cómo al principio vimos que lo subconsciente es el fundamento originante por evolución, de la conciencia. Ahora al aplicarse a la mística, Amor Ruibal, reprochará a W. James, que ha invertido los términos: son las ideas religiosas conscientes las que producen los fenómenos místicos subconscientes:

"... la subconsciencia vendría a recibir toda su forma y modalidades de la conciencia preexistente, a la cual debería lo subconsciente su entidad concreta y su valor histórico."⁴⁷

A lo cual, añade:

"La conciencia no puede obrar donde no existe; para que obre en lo subconsciente sería menester que éste primero exista en la conciencia y deje, por tanto, de ser subconsciente."⁴⁸

Otro tipo de razón que aduce en contra del origen subconsciente de los fenómenos místicos, es que éstos serían universales. Si entendemos aquí por «fenómenos místicos» todos los fenómenos que W. James recoge bajo este título, en los que habría religiosos y no religiosos, todos los hombres estarían sometidos a tales alucinaciones y «revelaciones». Si consideramos sólo los fenómenos de la mística religiosa, estos fenómenos al menos se darían en todo sujeto religioso, lo cual, dice Amor Ruibal, es

⁴⁷P.F.F.D., II, p. 452.

⁴⁸Ibidem.

evidentemente falso. Es más, ni grandes figuras religiosas tuvieron nunca experiencias místicas, ni tampoco los místicos, tuvieron experiencias místicas cuando las desearon⁴⁹:

"Es decir, que ni la idea religiosa basta para determinar la emergencia de lo subconsciente místico, ni los místicos poseen ni se atribuyen la proyección externa de nada subconsciente, ni la naturaleza, idéntica en todos los hombres, garantiza la común participación de la presunta natural subconsciencia. Siendo esto así, no hay derecho a sostener que los estados místicos son funciones de ningún género de automatismo subconsciente."⁵⁰

Una cuarta razón que refiere Amor Ruibal contra esta teoría pragmatista de lo místico está vinculada a la distinción que veíamos entre los estados místicos y las alucinaciones de las enfermedades mentales. Si lo místico fuese producido por la afluencia del subconsciente amorfo⁵¹ a la conciencia del sujeto, esto provocaría que *el yo* se fuese descomponiendo. Para Amor Ruibal sucede todo lo contrario, la experiencia mística fortalece al sujeto, no lo destruye. Si el yo se va deshaciendo y perdiéndose en los fenómenos de doble personalidad, en el encuentro místico, por el contrario, el *yo* se robustece y crece.

"La realidad histórica, la verdad de los hechos, nos dice que los fenómenos místicos no son fenómenos sub sino supraconscientes, no hypo sino hyper; y, por lo tanto, no es de extrañar que sean inexplicables para los que parten exclusivamente de lo subconsciente, como factor único y a priori de cuantos fenómenos extraordinarios se desarrollen en la conciencia."⁵²

La última crítica de nuestro autor es de tipo filosófico-metodológico, y responde a la pregunta: ¿se puede estudiar los fenómenos místicos sólo desde su aspecto psicológico? La respuesta para Amor Ruibal es clara: no. Para nuestro autor, el estudio del problema místico, como cualquier otro problema religioso, conlleva, sin duda, el estudio de sus aspectos psicológicos, así como de otros aspectos. Pero éstos han de subordinarse al examen desde el punto de vista filosófico y teológico. Ya que

"... para resolver sobre la naturaleza y valor que aquellos fenómenos haya de corresponder, es necesario salir del campo de la conciencia y entrar en las regiones ontológicas, cuyos principios no es lícito dar por excluidos sin excluir con ello toda eficacia científica en las investigaciones psíquicas practicadas."⁵³

Amor Ruibal no rechaza en absoluto el estudio psicológico de la mística, más bien lo solicita. Pero no acepta en modo alguno la interpretación reduccionista de los pragmatistas. En efecto, critica a éstos el haber reducido los fenómenos místicos a fenómenos subjetivos, como productos del subconsciente, aunque esto para Amor Ruibal, es coherente con la filosofía que subyace a esta interpretación:

⁴⁹ Recuérdese el concepto operativo de *pasividad* de los fenómenos místicos, que subyace en esta crítica de Amor Ruibal.

⁵⁰ P.F.F.D., II, p. 452.

⁵¹ Aquí hay una incongruencia en Amor Ruibal, porque como hemos visto este subconsciente no es amorfo, sino que es «típico», esto es caracterizado y definido (ver *supra* página 209).

Por otro lado, Amor Ruibal critica la incoherencia de los pragmatistas, ya que mientras W. James establece el subconsciente como algo amorfo sin posibilidad de ser conocido e interpretado, los discípulos de éste estudian sus diversos planos y clasificaciones, sus mecanismos y funciones (Cfr. P.F.F.D., II, p. 453).

⁵² P.F.F.D., II, pp. 453-454.

⁵³ P.F.F.D., II, p. 454. Esta anotación es perfectamente aplicable a toda Ciencia de las Religiones que se conciba. Desde la psicología de la religión y la sociología, hasta la fenomenología de la religión, siendo ésta la más abstracta, y la que pretende estudiar el fenómeno religioso en cuanto su especificidad y no reduciéndolo a otro tipo de fenómeno —psicológico o sociológico—. Sin embargo siempre se topará en todas estas ciencias de la religión con la pregunta sobre el valor de lo religioso y su naturaleza. ¿Qué es en definitiva tal fenómeno religioso, por ejemplo un rito, un mito, un objeto religioso, una prescripción...? ¿Es sólo de carácter psicológico, social, moral, etcétera o tiene otra realidad que la constituye como religioso?

"Lo real [...es] una resultante de formas representativas, dando así al conocimiento de la realidad el carácter de una conclusión; que equivale a hacer subjetivo todo valor de lo real y de sus representaciones."⁵⁴

Amor Ruibal critica de estas teorías, el que comiencen su estudio de lo místico, aislándolo de todo orden de sobrenaturaleza e inclusive de todo aspecto causal que proceda de lo exterior, quedándose con el aspecto subjetivo y psicológico del mismo. Es esto lo que vimos en el cap. II, pág. 137, cuando W. James operaba aparentemente con unos criterios metodológicos, pero que después, y en última instancia estos criterios metodológicos se descubrían como principios filosóficos. Es esto mismo lo que aquí critica Amor Ruibal. Para nuestro filósofo el fenómeno místico no puede reducirse ni sólo a sobrenaturaleza, eliminando cualquier elemento humano, ni a elementos puramente psicológicos eliminando cualquier elemento divino. Naturaleza y sobrenaturaleza se hayan unidas, como vimos, en la experiencia mística.

Sólo queda añadir un último aspecto a esta crítica de lo subconsciente en los procesos místicos, un último aspecto. Amor Ruibal al criticar las diversas concepciones de lo subconsciente no quiere decir que a los fenómenos místicos no se puedan aplicar una teoría de lo subconsciente. Lo que hace a las tres teorías anteriores inválidas para la explicación del hecho místico, es que parten del carácter ontológico y generador de realidad de lo subconsciente. Lo subconsciente puede ser admitido para Amor Ruibal si se considera como un aspecto oscuro, de las percepciones de la conciencia (véase cap. IV, nota 83). Y siempre con un único valor cognoscitivo —psicológico, dirá Amor Ruibal—, nunca con carácter ontológico como ocurría con las teorías indicadas atrás. Lo subconsciente, de esta manera entendido, puede entrar como un elemento del conocimiento humano, y por lo tanto también de la experiencia mística.

⁵⁴ P.F.F.D., II, p. 454.

ABRIR SECCIÓN III

